CAMINHO
para a iniciação feminina

Sylvia B. Perera

ep

CIP-Brasil. Catalogação-na-Publicação
Câmara Brasileira do Livro, SP

P486c

Perera, Sylvia Brinton.
Caminho para a iniciação feminina / Sylvia Brinton Perera; (tradução Aracéli M. Elman; revisão Marlene Crespo). — São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.
(Coleção amor e psique)

Bibliografia.

ISBN 85-05-00324-1

1. Feminilidade (Psicologia) 2. Inana (Divindade sumeriana) 3. Jung, Carl Gustav, 1875-1961 4. Mulheres — Psicologia I. Título.

CDD-155.633
-150.1954
-155.333
-299.9

85-0743

Índices para catálogo sistemático:

1. Feminilidade: Psicologia sexual 155.333
2. Inana: Divindade: Mitologia sumeriana 299.9
3. Jung, Carl Gustav: Psicologia analítica 150.1954
4. Mulheres: Psicologia 155.633

Coleção AMOR E PSIQUE

Uma busca interior em Psicologia e Religião, James Hillman
A sombra e o mal nos contos de fada, Marie-Louise von Franz
A individuação nos contos de fada, Marie-Louise von Franz
A psique como sacramento — C. G. Jung e P. Tillich, John P. Dourley
Do inconsciente a Deus, Erna Van de Winckel
Contos de fada vividos, Hans Dieckmann *
Caminho para a iniciação feminina, Sylvia Brinton Perera
* Em preparação

Sylvia Brinton Perera

CAMINHO PARA A INICIAÇÃO FEMININA

Edições Paulinas

Titulo original
Descent to the Goddess, a way of iniciation for women
© Sylvia Brinton Perera

Tradução
Aracéli M. Elman

Revisão
Marlene Crespo

Coleção **AMOR E PSIQUE**
dirigida por
Dr. Léon Bonaventure
Pe. Ivo Storniolo
Profa. Maria Elci S. Barbosa

EDIÇÕES PAULINAS
Rua Dr. Pinto Ferraz, 183
04117 — São Paulo — SP (Brasil)
End. telegr.: PAULINOS

© EDIÇÕES PAULINAS - SÃO PAULO - 1985
ISBN - 85-05-00324-1

INTRODUÇÃO À COLEÇÃO AMOR E PSIQUE

Na busca de sua alma e do sentido de sua vida o homem descobriu novos caminhos que o levam para a sua interioridade: o seu próprio espaço interior torna-se um lugar novo de experiência. Os viajantes destes caminhos nos revelam que somente o Amor é capaz de engendrar a Alma, mas também o Amor precisa da Alma. Assim, em lugar de buscar causas, explicações psicopatológicas das nossas feridas e dos nossos sofrimentos, precisamos em primeiro lugar *amar* a nossa alma, assim como ela é. Deste modo é que poderemos reconhecer que estas feridas e estes sofrimentos nasceram de uma falta de amor. Por outro lado revelam-nos que a alma se orienta para um Centro pessoal e transpessoal, para a nossa unidade e a realização de nossa totalidade. Assim, a nossa própria vida carrega em si um sentido, o de restaurar a nossa unidade primeira.

Finalmente não é o espiritual que aparece primeiro, mas o psíquico, e depois o espiritual. É a partir do olhar do imo espiritual interior que a alma toma seu sentido, o que significa que a psicologia pode de novo estender a mão para a teologia.

Esta perspectiva psicológica nova é fruto do esforço para libertar a alma da dominação da psicopatologia, do espírito analítico e do psicologismo, para que volte a si mesma, à sua própria originalidade. Ela nasceu de reflexões durante a prática psicoterápica, e está começando a renovar o modelo e a finalidade da psicoterapia. É uma nova visão do homem na sua existência cotidiana, do seu tempo, e dentro de seu contexto cultural, abrindo dimensões diferentes de nossa existência para podermos

reencontrar a nossa alma. Ela poderá alimentar todos aqueles que são sensíveis à necessidade de colocar mais alma em todas as atividades humanas.

A finalidade da presente coleção é precisamente restituir a alma a si mesma e de "ver aparecer uma geração de sacerdotes capazes de entenderem novamente a linguagem da alma", como C. G. Jung o desejava.

Prólogo

O espírito positivista que ainda hoje informa todos os setores da ciência moderna levou-nos a um "complexo de superioridade", graças ao qual julgamos ter atingido o grau máximo da assim chamada civilização ocidental, e nos comportamos como quem construiu e se instalou num pedestal no topo do mundo. E é do alto desse pedestal que, com olhar orgulhosamente complacente e sorriso irônico, costumamos considerar a vida dos antigos, achando-os tão *atrasados* em suas cosmovisões e religiões, tão *ingênuos* em seus mitos e lendas, tão *grosseiros* em sua tecnologia e costumes. Contudo, basta que lancemos um olhar crítico para nós mesmos e o mundo que nos rodeia para descobrir que, no fundo, os verdadeiros atrasados, ingênuos e grosseiros somos nós mesmos.

A mais elementar psicologia nos ensina que apenas um décimo da psique humana é consciente; os outros nove décimos são inconscientes. Isso significa, no mínimo, que somos os mais ambíguos seres deste planeta, e tão mais perigosos quanto menos conscientes estivermos da nossa própria ambigüidade. Em outras palavras, na teoria somos capazes de pensar e projetar uma coisa, mas na prática vivemos outra, e geralmente o contrário do que havíamos pensado e projetado. Percebemos que nosso pedestal científico e tecnológico foi construído à custa de uma atitude unilateral que privilegiou apenas a consciência, exilando para a sombra e a treva do inconsciente as já tão obscuras dimensões do mundo dos afetos e dos instintos que, na realidade, presidem ao nosso comportamento e ação. Ora, como o inconsciente mantém uma atitude de compensação em relação à consciência, tudo o que é reprimido e relegado ao inconsciente torna-se exatamente o contrário. E é assim que a nossa

ambigüidade se torna extremamente perigosa: teoricamente elaboramos os mais refinados sistemas de pensamento e produzimos os mais requintados instrumentos mas, na prática, usamos nosso pensamento e instrumentos não para o crescimento mas para a opressão, divisão e até mesmo para a destruição da humanidade. Nossa *deusa razão* colocou-nos numa armadilha: julgávamos ser a fina flor da civilização, e descobrimos que nossos afetos e instintos indiferenciados e reprimidos nos tornaram bárbaros, capazes de destruir o mundo todo e desequilibrar a galáxia num só dia.

Descoberta a nossa fundamental e perigosa ambigüidade, descemos do nosso pedestal, olhamos de novo para os antigos, e levamos um choque: enquanto dedicamos toda a nossa energia para elaborar um décimo da consciência eles trabalhavam com os nove décimos do inconsciente; enquanto ficamos purificando nossas idéias e instrumentos, eles equacionavam o mundo obscuro dos *arquétipos,* as matrizes inconscientes não só das nossas idéias, mas também do nosso comportamento. Espantados e humilhados, descobrimos que eles têm muito mais a nos ensinar do que nós a eles! Suas cosmovisões, religiões, mitos e lendas são, na verdade, *espelhos* em que, de forma projetada e simbólica, podemos contemplar a nossa complexidade humana, mergulhada em seus problemas e dúvidas, angústias, anseios e buscas. Os antigos, porém, não ficaram apenas na constatação do que somos: também foram capazes de equacionar e analisar os problemas e angústias, projetar e concretizar caminhos de solução, além de esclarecer as dúvidas e anseios humanos, abrindo perspectivas de buscas equilibradas e correta para o crescimento e maturação do humano.

Devemos a Carl Gustav Jung a redescoberta da importância das cosmovisões, religiões, mitos e lendas dos antigos. Nessas projeções espontâneas do inconsciente coletivo, isto é, do inconsciente comum a toda a humanidade, Jung descobriu as estruturas básicas da psique, percebendo que esses testemunhos antigos constituíam

um imenso e valioso parâmetro para equacionar os problemas psíquicos individuais e coletivos da humanidade contemporânea. O presente livro de Sylvia Brinton Perera, terapeuta em Nova Iorque, se inscreve na longa esteira das pesquisas de Jung, hoje continuadas de forma vigorosa pelos discípulos e herdeiros do seu pensamento e preocupações.

Sylvia Brinton Perera traça paralelos entre os problemas e sonhos de pacientes atuais e o mito sumério de Inana, mais conhecido como "A descida de Inana". A mais antiga forma escrita desse mito data do terceiro milênio antes de Cristo, mas é provável que sua origem seja muito mais antiga. A leitura do livro, provavelmente iniciada com ceticismo e curiosidade, pouco a pouco vai dando lugar à admiração, pois logo percebemos que esse mito não só equaciona todo o problema de uma sociedade patriarcal, mas também projeta o longo e árduo caminho para a sua correta superação. Um mito de cinco mil anos...

A sociedade patriarcal ou, como diríamos hoje, *machista,* caracteriza-se pela unilateralidade: dá primazia ao homem em detrimento da mulher, privilegia as dominantes masculinas à custa da rejeição e repressão das dominantes femininas. Chegamos assim a uma forma de sociedade que se afirma nos valores de percepção, pensamento, pesquisa, iniciativa e luta heróica para elaborar o mundo externo — com os conseqüentes corolários da rivalidade, competição e arrivismo, tão característicos do nosso ocidente capitalista —, *a expensas* da rejeição dos valores tipicamente femininos, como a intuição, sentimento, sensibilidade, criatividade, receptividade e esforço paciente para elaborar o mundo subjetivo.

Tanto as mulheres como os homens acabam perdendo muito numa sociedade patriarcal, pois o masculino e o feminino, se bem que em graus e conotações diversas, são características psicológicas e comuns a ambos os sexos. Com efeito, a mulher é feminina na sua consciência e masculina no seu inconsciente (à alma da mulher Jung

deu o nome masculino de *animus*); enquanto isso, o homem é masculino na sua consciência e feminino no seu inconsciente (razão pela qual Jung denomina a alma do homem com o termo feminino *anima*). O que acontece numa sociedade patriarcal? Mulheres e homens são defraudados na sua própria identidade e integridade. As mulheres são as vítimas maiores pois acabam perdendo a própria identidade consciente de *ser mulher*, cabendo-lhes uma escolha difícil: ou permanecem femininas, ficando entorpecidas como a Bela Adormecida ou relegadas como a Gata Borralheira, ou então têm que adaptar-se ao mundo do homem, assimilando e desenvolvendo valores e características tipicamente masculinos. As que optam pelo último caminho são as que conseguem lugar e função na sociedade patriarcal. Os homens, por sua vez, perdem a conexão com a sua interioridade, com a sua *anima*: aparentemente eles estão à vontade na sociedade patriarcal; na realidade, porém, são seres humanos pela metade: escravizados pela percepção objetiva e pelo espírito de análise, consumidos pela rivalidade e competição, eles acabam perdendo todo contato com sua alma, deixando de ser receptivos, sensíveis e criativos.

E o que acontece na relação entre os sexos? Não é preciso muita análise ou imaginação. Basta ver a realidade de todos os dias: à parte o desempenho fisiológico genital, as relações entre os sexos ou são *insípidas* ou tornam-se dramaticamente *infernais*. Insípidas quando as relações são vividas no clima do faz-de-conta: tudo está bem porque um e outro, talvez por comodismo, estão dispostos a abrir mão das próprias exigências, renunciando a qualquer crescimento em comum. Infernais quando os parceiros colocam-se mutuamente as exigências: a mulher exige do homem uma compreensão, sensibilidade e receptividade que ele nunca desenvolveu; o homem exige da mulher essas mesmas qualidades femininas que a sociedade patriarcal fez com que ela rejeitasse e reprimisse, tornando-se, no inconsciente, exatamente o contrário. São poucos os que, à custa de muito esforço e sacrifício, conseguem chegar a uma verdadeira relação de complementariedade.

O mito sumério "A descida de Inana" ajuda-nos a compreender a tarefa da iniciação ao feminino, que tanto a mulher como o homem são chamados a realizar dentro de uma sociedade patriarcal e machista. Não se trata apenas de uma tarefa individual; esta, quando muito, poderá salvar a identidade desta mulher ou a integridade daquele homem. O mito abre, por outro lado, as perspectivas mais amplas de uma *tarefa histórica:* redimir o feminino, rejeitado e exilado da cultura consciente há mais de cinco mil anos, a fim de que a humanidade recupere a própria alma, que tanta falta lhe faz para que o mundo seja mais humano, mais criativo e sensível a si próprio.

Pesquisas como a de Sylvia Brinton Perera e a de Esther Harding (*Os mistérios da mulher*, brevemente nesta coleção) são estimulantes poderosos que nos levam a numerosas descobertas, pois abrem novas e insuspeitadas perspectivas, fustigando nossas dúvidas latentes e suscitando novas buscas. De modo particular, eu gostaria de ver os resultados desse tipo de pesquisa aplicado à *Bíblia.* Não é na Bíblia que vamos encontrar o fermento judaico-cristão que forjou a estrutura básica da psique do nosso mundo ocidental? Estudá-la do ângulo psicológico não nos levaria à descoberta das raízes da nossa estrutura psíquica, tanto individual como coletiva?

Também a Bíblia nasceu num ambiente patriarcal, que privilegiava o homem e os valores masculinos, em detrimento da mulher e dos valores femininos. Mas *a Bíblia é uma proposta de libertação e redenção, em todos os níveis e dimensões do humano.* Nela também vamos encontrar modelos e caminhos para a libertação e resgate da mulher e do feminino. As mulheres estão presentes e marcam pontos-chave da história de Israel e do cristianismo, história que se tornou *parâmetro* para compreendermos a própria ação de Deus dentro de toda a

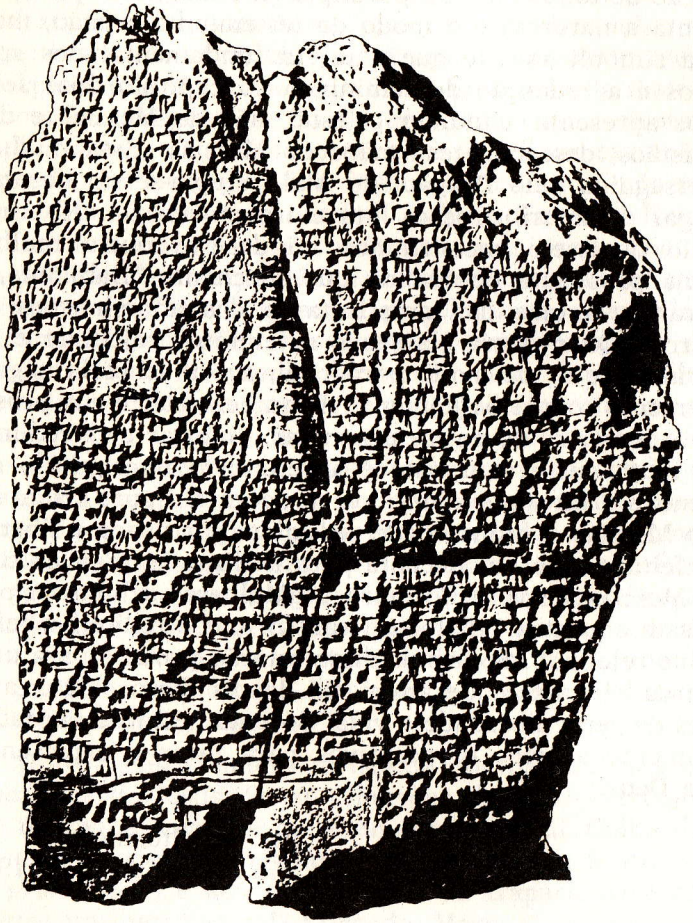
história. E o que vemos nessa história? Um séquito de mulheres que, embora reprimidas e relegadas à sombra, souberam representar seu papel na seqüência de eventos que tinham no bojo a ação do próprio Deus: ao lado de Sara, a estéril que dá à luz, temos Rebeca, cujo embuste torna o povo israelita e judaico (Jacó) herdeiro das promessas, à custa do povo edomita (Esaú); no êxodo é Maria, a irmã de Aarão, que canta a libertação; na conquista da terra é Raab, uma prostituta, que protege os espiões que vão explorar a terra; no tempo da realeza é Betsabéia, esposa de Davi, que trama com o profeta Natã a subida de Salomão ao trono... E os exemplos poderiam ser multiplicados. Dois deles, contudo, não podem deixar de ser mencionados: *Judite* e *Ester*. Os livros de Judite e Ester não são históricos, mas propriamente novelas edificantes, que têm a finalidade de ensinar; são, portanto, produtos que nossa psicologia moderna classificaria de *projeções inconscientes*, compensadoras da unilateralidade do mundo patriarcal: estas duas mulheres entram em ação quando o povo judaico está em situação difícil e não há mais esperanças (em outras palavras, elas representam o princípio feminino inconsciente que entra em ação quando o princípio masculino consciente da sociedade patriarcal está esgotado). Ora, tanto Judite quanto Ester conseguem a vitória e o benefício em favor do seu povo, e graças a quais recursos? Graças à delicadeza e doçura, beleza e sedução, aliadas à originalidade criativa, características típicas da feminilidade! No momento crítico é o feminino que salva o mundo unilateral dos homens...

O evangelista Mateus menciona quatro mulheres na genealogia de Jesus. Se as olharmos de perto, veremos que nenhuma delas foi um exemplo de moral. Culpa delas, ou da sociedade patriarcal que as relegou à sombra da prostituição e aos subterfúgios da trapaça para encontrar um lugar ao sol? Contudo, Maria, a virgem mãe do Messias Jesus, é o protótipo da libertação de todas as mulheres, e o canto que o evangelista Lucas coloca em

sua boca faz-nos ouvir o hino da redenção do princípio feminino: "Minha alma proclama a grandeza do Senhor, meu espírito se alegra em Deus meu salvador, porque ele *olhou para a humilhação de sua serva...*" (Lc 1,46ss).

A Bíblia também nos aponta o caminho para a redenção da mulher e do feminino, tarefa que leva à libertação de todos nós. O Apocalipse de João, livro que apresenta a natureza e o modo do testemunho cristão, mostra simbolicamente que a tarefa fundamental dos cristãos é a redenção do feminino. No capítulo doze João nos apresenta a mulher celeste, mãe do Messias e dos cristãos, descendentes-irmãos do Messias. Essa mulher, perseguida pelo Dragão, do Mal, refugia-se no deserto, lugar de interiorização, luta e transformação. No capítulo dezessete encontramos no deserto outra mulher, uma prostituta depravada que se chama "Babilônia, a Grande, a mãe das prostitutas e das abominações da terra". Quem seria ela senão o feminino rejeitado e reprimido que, de modo paradoxal, agora se volta negativamente contra os homens? A mulher celeste e a prostituta terrestre devem se encontrar, dialogar e se redimir. O fruto desse confronto é apresentado no capítulo dezenove e no vinte e um: surge agora a figura da noiva do Messias, a humanidade redimida, purificada e liberta, enfeitada e resplandecente para realizar as núpcias com o Messias Jesus, o Cordeiro... Mulheres e homens precisam encontrar, dialogar, transformar e redimir o feminino rejeitado. Só depois disso estarão prontos para uma verdadeira união de amor. Só depois disso serão capazes de gerar liberdade e vida. Só então estarão verdadeiramente abertos e receptivos para fazer a experiência de Deus.

Pe. Ivo Storniolo
São Paulo, abril de 1985.



Tabuinha contendo a primeira metade do poema "A descida de Inana" (Coleção Hilprecht, Universidade de Jena)

Introdução

O retorno à deusa, para renovação numa base de origem e num espírito feminino, é um aspecto vitalmente importante na busca que a mulher moderna empreende em direção à totalidade. Nós, mulheres que alcançamos sucesso no mundo, somos, via de regra, "filhas do pai", ou seja, somos bem adaptadas a uma sociedade de orientação masculina, e acabamos por repudiar nossos próprios instintos e energias mais integralmente femininos, rebaixando-os e deformando-os da mesma forma que nossa sociedade o fez. Precisamos retornar a esse mundo e redimir o que o patriarcado freqüentemente considera apenas como uma ameaça perigosa, chamando-o de mãe terrível, dragão ou bruxa [1].

O ego patriarcal dos homens, e também o das mulheres, para atingir o seu estágio heróico e de disciplinamento do instinto, de esforço e de progresso, voou para longe do terror puro causado pela deusa. Tentou-se matá-la ou dividi-la em pedaços para tirar-lhe a potência. Mas é em direção a eles, e especialmente aos seus aspectos reprimidos pela cultura, aquelas profundezas ctônicas, caóticas e inelutáveis, que o novo *ego*, bem equilibrado em *yin* e *yang* em seu processo de individuação, deve retornar para o encontro de sua matriz e da força incorporada e flexível que lhe permitam ser ativo e vul-

1 Erich Neumann, "Sobre a Lua e a Consciência Matriarcal", in *Pais e Mães* (Ed. Símbolo).

nerável e conquistar uma base própria, como também relacionar-se com os outros de maneira empática.

Esse retorno é freqüentemente considerado como um modelo de desenvolvimento feminino — é o que Erich Neumann chama de reconexão com o *si mesmo*, o arquétipo da totalidade e centro regulador da personalidade, — depois que o *uroboros* e o parceiro matrimonial patriarcais desvencilharam-se da mãe [2]. Mas Adrienne Rich fala por muitas de nós quando escreve: "A mulher que eu precisava chamar de mãe foi silenciada antes de eu ter nascido" [3]. Infelizmente, muitíssimas mulheres modernas (na verdade, quase todas) não receberam desde o início os cuidados da mãe. Pelo contrário, foram criadas em lares difíceis, de autoridade abstrata e coletiva ("cortadas do contato com a terra pelos tornozelos", como observou uma mulher), cheios dos "é preciso" e dos "deve-se" do *superego*. Ou, então, acabaram por identificar-se com o pai e a cultura patriarcal, alienando-se de sua própria base feminina e da mãe pessoal, que freqüentemente é por elas considerada fraca e irrelevante [4]. Essas mulheres têm a necessidade premente de se defrontarem com a deusa em sua realidade fundamental.

Uma conexão interior dessa natureza é uma iniciação essencial para a maior parte das mulheres modernas do Ocidente; sem ela não podemos ser completas. Esse processo requer, a um só tempo, um sacrifício de nossa identidade enquanto filhas espirituais do patriarcado, e uma descida para dentro do espírito da deusa, porque uma extensão enorme da força e da paixão do feminino está adormecida no mundo subterrâneo, no exílio há mais de 5000 anos.

2 Neumann, "Psychological Stages of Feminine Development", p. 96.
3 Adrienne Rich, "Reforming the Crystal", in *Poems: Selected and New*, p. 228, 1950-1974.
4 Carolyn G. Heilburn, *Reinventing Womanhood*, p. 37-50.

1
Descida e retorno

O mito de Inana-Ishtar e Ereshkigal

Há muitas histórias e mitos sobre a descida da deusa e a descida até a deusa, como a Izanami japonesa, o mito de Coré-Perséfone dos gregos, a Psique romana ou as heroínas de contos de fadas que vão até a Mãe Hulda, a Baba Yaga ou a bruxa da Casa de Pão de Mel. O mito mais antigo que se conhece sobre esse motivo foi escrito sobre tabuinhas de cerâmica, no terceiro milênio a.C. (embora possa ser até mais antigo, remontando mesmo a tempos anteriores à própria escrita). Ele é comumente conhecido como a "Descida de Inana", a rainha suméria do céu e da terra [5]. Há duas versões acádicas mais tardias baseadas nessa fonte, mas com variações, que conhecemos como a "Descida de Ishtar" [6].

No poema sumério, Inana decide ir ao mundo subterrâneo; ela "retira seu coração do mais alto dos céus e o coloca no mais profundo da terra" [7], "abandonou o céu, abandonou a terra — ao Mundo Inferior ela desceu" [8]. Como precaução, entretanto, a deusa dá instru-

5 Samuel Noah Kramer, *The Sacred Marriage Rite: Aspect of Faith, Myth and Ritual in Ancient Sumer*, p. 108-121, e ver também de Diane Wolkstein e Samuel Noah Kramer, *Inanna, Queen of Heaven and Earth, Her Stories and Hymns*.
6 Alexander Heidel, *The Gilgamesh Epics and Old Testament Parallels*, p. 119-128.
7 Thorkild Jakobsen, *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*, p. 55.
8 Kramer, *Sacred Marriage Rite*, p. 108.

ções a Ninshubur, sua executiva de confiança, no sentido de pedir ajuda aos deuses paternos para garantir o seu resgate, caso ela não volte dentro de três dias.

Inana é detida na primeira porta do Mundo Inferior, e solicitam-lhe que revele sua identidade. O guardião da entrada informa Ereshkigal, a rainha do Grande Abismo, que Inana, "Rainha do Céu, do lugar onde o sol nasce" [9], pede para ser admitida à "terra de onde não há retorno", a fim de presenciar os funerais de Gugalana, marido de Ereshkigal. Esta se enfurece, e insiste que a deusa do mundo superior seja tratada de acordo com as leis e ritos destinados a todos os que entram no seu reino: ela deve ser trazida à sua presença "nua e curvada".

O guardião executa as ordens. A cada uma das sete portas de entrada ele remove uma peça das magníficas vestes de Inana. "Agachada e desnuda", como os sumérios eram colocados no túmulo, ela é julgada pelos sete juízes. Ereshkigal mata-a. Seu corpo é enfiado num poste, onde se transforma numa carne esverdeada pela putrefação. Depois de três dias, vendo que Inana não volta, a assistente Ninshubur coloca em execução suas instruções de levantar o povo e os deuses com tambores fúnebres e lamentações.

Ninshubur dirige-se a Enlil, deus supremo do céu e da terra, e a Nana, o deus lua e pai de Inana. Ambos recusam-se a interferir nos caminhos exigentes do Mundo Inferior. Finalmente Enki, deus das águas e da sabedoria, ouve o apelo de Ninshubur e resgata a deusa, usando para isso dois carpidores que ele modela com a sujeira acumulada debaixo de sua unha: estes se esgueiram pelo Mundo Inferior sem serem notados, levando o alimento e a água da vida que Enki lhes dera, e asseguram a libertação de Inana ao compadecerem-se de Ereshkigal, que agora está gemendo pelo morto, ou em dores de parto. Ela se sente tão grata pela empatia que, finalmente, entrega o corpo de Inana. Restituída

[9] Ibid., p. 112.

à vida, Inana é avisada de que precisará mandar alguém ao Mundo Inferior para ocupar seu lugar. Para agarrar essa vítima de sacrifício os demônios a rodeiam, enquanto ela retorna através das sete portas e exige suas vestes.

A última parte do mito envolve a busca de um substituto. Inana não entrega nenhum daqueles que lamentaram sua morte. Mas, por fim, defronta-se com seu consorte anterior, Dumuzi (mais tarde denominado Tamuz) sentado, feliz da vida, em seu trono. Inana o fita com os mesmos olhos mortíferos que Ereshkigal pusera sobre ela, e os demônios o agarram. Dumuzi desaparece com a ajuda de Utu, o deus sol e irmão de Inana. Utu transforma-o em cobra para facilitar-lhe a fuga. Num poema relacionado à narrativa, Dumuzi sonha com sua própria queda, e vai até a irmã, Geshtinana, que o ajuda a interpretar o sonho e fugir. Quando a fuga se mostra inútil, ela o protege e se oferece para o sacrifício em seu lugar. Inana decide que ambos devem dividir a condenação, e passar seis meses cada um no mundo subterrâneo. O último poema termina com as seguintes palavras:

> "Inana colocou Dumuzi nas mãos do eterno.
> Sagrada Ereshkigal! Suave é o teu louvor" [10].

Este mito e as deusas Inana, Ereshkigal e Geshtinana colocaram-se em ação e me têm guiado desde que li pela primeira vez as traduções de Kramer, em 1973. Descobri que, ao entrar em contato com esse material tão antigo, de uma era em que a Grande Deusa ainda era vital, consegui resgatar uma parte de minha relação com o instinto feminino arquetípico e com núcleos essenciais do espírito.

Não posso saber o significado dessas histórias para os sumérios, mas elas têm um modelo cósmico, sazonal, transformativo e psicológico. E servem como uma tela de projeção onde tenho tentado ver uma maneira de

[10] Wolkstein e Kramer.

curar algumas das feridas psicológicas que existem em mim, em minhas amigas e companheiras, e nas mulheres sem mãe com as quais trabalho em terapia. Todas nós crescemos sob o patriarcalismo e lutamos com problemas semelhantes. O material clínico a ser usado neste livro vem de experiências e sonhos que são meus, de minhas amigas e de minhas analisandas.

Filhas do patriarcado

É precisamente na mulher que tem uma relação pobre com a mãe que o arquétipo do *si mesmo* primeiro se constela, naquela que tende a buscar sua plenificação através do pai ou do homem amado. Pode tratar-se de uma mulher sem nenhuma relação com o mito de Coré-Deméter, pois "não pode acreditar", como uma delas me colocou, "que alguma mãe estivesse ali para confortá-la e lamentar", caso ela desaparecesse por uma fenda aberta na terra. Ela pode ter uma experiência intensa na vida sexual, mas falta-lhe o lastro de uma conexão *ego-si mesmo* sólida. Uma mulher expressou isso quase como um manifesto no começo da análise:

> "Eu insisto em ter o carinho de um homem. Qualquer fonte feminina me enfurece. O homem é responsável pelo universo. As mulheres não passam de um segundo lugar. Odeio túneis, Kali, minha mãe e este corpo de mulher. O que eu quero é um homem".

Quem fala assim é uma mulher jovem que estava em terapia porque, embora fosse considerada uma aluna excelente, nesse momento encontrava dificuldades para redigir sua tese de doutorado.

O problema é que nós, mulheres muito feridas na relação com o feminino, quase sempre temos uma *persona* muito eficiente, uma boa imagem pública. Crescemos como filhas dóceis do patriarcado, freqüentemente

intelectuais e dotadas daquilo que denominei *"egos-animus"*. Lutamos por defender as virtudes e ideais estéticos a nós apresentados pelo *superego* patriarcal. Mas enchemo-nos de auto-rejeição e de uma sensação profunda de feiúra e fracasso quando não conseguimos satisfazer nem aliviar as exigências de perfeição do *superego*.

Uma mulher com mais de dez anos de análise junguiana me disse há pouco tempo: "Passei anos tentando relativizar uma coisa que nunca tive: um *ego* verdadeiro". Realmente, ela tem apenas um *ego-animus*, e não um que seja verdadeiramente seu para relacionar-se com o inconsciente e com o mundo exterior. Sua identidade baseia-se em adaptações da *persona* àquilo que o *animus* lhe diz que deve ser feito; assim, ela a um só tempo se adapta às projeções que lhe impingem e se rebela contra elas. Conseqüentemente essa moça quase não tem o senso do seu próprio núcleo pessoal de identidade, do valor e de um ponto de vista femininos. Isto se dá por se terem valorizado, em relação às mulheres ocidentais, virtudes que freqüentemente apenas se definem por sua relação com o masculino: a mãe e esposa fecunda e bondosa; a filha agradável, dócil e delicada; a companheira diligente, discretamente encorajadora ou brilhante. Como tantas escritoras feministas declararam pelos tempos afora, esse modelo coletivo e o comportamento daí resultante é inadequado para a vida; nós nos mutilamos, despotenciamos, silenciamos e enfurecemos, tentando comprimir nossos espíritos dentro dele, na certa exatamente como nossas avós deformaram seus corpos sensíveis dentro de espartilhos, por causa de um ideal [11].

[11] Ver, por exemplo, de Tillie Olsen, *Silences;* de Adrienne Rich, *Of Woman Born* e *On Lies, Secrets and Silences;* de Carolyn Heilbrun, *Reinventing Womanhood* e, de Dorothy Dinerstein, *The Mermaid and the Minotaur*. Vale a pena assinalar que mesmo Toni Wolff em seu ensaio "Structural Forms of the Feminine Psyche" (Zurique, 1946 — que pode ser encontrado em quase todas as bibliotecas de Centros Junguianos) explica as categorias Mãe, Amazona, *Hetaera* (n. da Tr.: Grego, "hetera", mulher dissoluta, cortesã companheira), e Mediadora basicamente em relação ao masculino. Embora válida, essa terminologia deve ser entendida mais introvertidamente, significando cuidados

curar algumas das feridas psicológicas que existem em mim, em minhas amigas e companheiras, e nas mulheres sem mãe com as quais trabalho em terapia. Todas nós crescemos sob o patriarcalismo e lutamos com problemas semelhantes. O material clínico a ser usado neste livro vem de experiências e sonhos que são meus, de minhas amigas e de minhas analisandas.

Filhas do patriarcado

É precisamente na mulher que tem uma relação pobre com a mãe que o arquétipo do *si mesmo* primeiro se constela, naquela que tende a buscar sua plenificação através do pai ou do homem amado. Pode tratar-se de uma mulher sem nenhuma relação com o mito de Coré-Deméter, pois "não pode acreditar", como uma delas me colocou, "que alguma mãe estivesse ali para confortá-la e lamentar", caso ela desaparecesse por uma fenda aberta na terra. Ela pode ter uma experiência intensa na vida sexual, mas falta-lhe o lastro de uma conexão *ego-si mesmo* sólida. Uma mulher expressou isso quase como um manifesto no começo da análise:

> "Eu insisto em ter o carinho de um homem. Qualquer fonte feminina me enfurece. O homem é responsável pelo universo. As mulheres não passam de um segundo lugar. Odeio túneis, Kali, minha mãe e este corpo de mulher. O que eu quero é um homem".

Quem fala assim é uma mulher jovem que estava em terapia porque, embora fosse considerada uma aluna excelente, nesse momento encontrava dificuldades para redigir sua tese de doutorado.

O problema é que nós, mulheres muito feridas na relação com o feminino, quase sempre temos uma *persona* muito eficiente, uma boa imagem pública. Crescemos como filhas dóceis do patriarcado, freqüentemente

intelectuais e dotadas daquilo que denominei *"egos-animus"*. Lutamos por defender as virtudes e ideais estéticos a nós apresentados pelo *superego* patriarcal. Mas enchemo-nos de auto-rejeição e de uma sensação profunda de feiúra e fracasso quando não conseguimos satisfazer nem aliviar as exigências de perfeição do *superego*.

Uma mulher com mais de dez anos de análise junguiana me disse há pouco tempo: "Passei anos tentando relativizar uma coisa que nunca tive: um *ego* verdadeiro". Realmente, ela tem apenas um *ego-animus*, e não um que seja verdadeiramente seu para relacionar-se com o inconsciente e com o mundo exterior. Sua identidade baseia-se em adaptações da *persona* àquilo que o *animus* lhe diz que deve ser feito; assim, ela a um só tempo se adapta às projeções que lhe impingem e se rebela contra elas. Conseqüentemente essa moça quase não tem o senso do seu próprio núcleo pessoal de identidade, do valor e de um ponto de vista femininos. Isto se dá por se terem valorizado, em relação às mulheres ocidentais, virtudes que freqüentemente apenas se definem por sua relação com o masculino: a mãe e esposa fecunda e bondosa; a filha agradável, dócil e delicada; a companheira diligente, discretamente encorajadora ou brilhante. Como tantas escritoras feministas declararam pelos tempos afora, esse modelo coletivo e o comportamento daí resultante é inadequado para a vida; nós nos mutilamos, despotenciamos, silenciamos e enfurecemos, tentando comprimir nossos espíritos dentro dele, na certa exatamente como nossas avós deformaram seus corpos sensíveis dentro de espartilhos, por causa de um ideal [11].

[11] Ver, por exemplo, de Tillie Olsen, *Silences;* de Adrienne Rich, *Of Woman Born* e *On Lies, Secrets and Silences;* de Carolyn Heilbrun, *Reinventing Womanhood* e, de Dorothy Dinerstein, *The Mermaid and the Minotaur*. Vale a pena assinalar que mesmo Toni Wolff em seu ensaio "Structural Forms of the Feminine Psyche" (Zurique, 1946 — que pode ser encontrado em quase todas as bibliotecas de Centros Junguianos) explica as categorias Mãe, Amazona, *Hetaera* (n. da Tr.: Grego, "hetera", mulher dissoluta, cortesã companheira), e Mediadora basicamente em relação ao masculino. Embora válida, essa terminologia deve ser entendida mais introvertidamente, significando cuidados

Nós também nos sentimos ignoradas por não haver imagens vivas que reflitam nossa inteireza e variedade. Então, onde deveremos procurar símbolos que expressem o pleno mistério e força do feminino, e onde buscar modelos para imagens de vida pessoal? As deusas gregas tardias e Maria, Virgem Mãe e Medianeira, não me atingiram o âmago tão intensamente quanto Ereshkigal-Inana, Kali e Ísis [12]. A imagem da deusa enquanto *si mesmo* deverá ter uma coerência plenamente incorporada. Assim, tive que considerar as divindades femininas gregas como aspectos parciais de um modelo de totalidade, e procurar sempre as forças sombrias ocultas em suas histórias: o aspecto de Gorgônia em Atenas, a subterrânea Afrodite-Urânia, a Deméter Negra etc.

Mesmo nas histórias de Inana, e em outros escrios primitivos dos sumérios e egípcios, fica evidente o fato de que as potências originais do feminino foram "refreadas". Segundo Kramer, "as deusas que detinham a supremacia no panteão dos sumérios foram gradualmente forçadas pelos teólogos a descerem as escadas" [13], e suas forças, atribuídas então a deuses masculinos, o que abriu espaço ao aparecimento da consciência apolínia, característica do lado esquerdo do cérebro, e definida por suas discriminações éticas e conceituais [14].

Isto significa que a divindade criadora inicial foi diferenciada, partida em diversos aspectos. Na Suméria, a deusa do mar, Namu, gerou várias divindades, e a terra foi arrebatada ao céu, assim como "Ereshkigal foi carregada para o *kur* (palavra que significa Mundo Inferior, deserto, mato, local desolado) como prêmio" [15]. Mesmo na Suméria Antiga (embora a deusa da escrita

maternos, companheirismo e capacidade de funcionar mais como intermediárias de nossas profundezas psicológicas do que de parceiros do mundo exterior.

[12] Ver, de David R. Kingsley, *The Sword and the Flute;* e, de Beverley Zabrisk, "Isis, Ancient Goddess, Modern Woman".

[13] Samuel Noah Kramer, *From the Poetry of Sumer*, p. 27ss.

[14] Erich Neumann. *The Origins and History of Consciousness;* e Edward C. Whitmont, "The Momentum of man".

[15] "Inanna and the Huluppu Tree", de Wolkstein e Kramer.

seja mulher), na época das histórias escritas, já se havia efetuado uma despotenciação e divisão arquetípica do arquétipo da deusa. A Grande Inana fora dividida de vários modos, incluindo os aspectos do mundo superior e os do inferior. Havia, assim, a necessidade de caminhar através das duas regiões para restaurar o sentido de totalidade criativa e abranger os intercâmbios rítmicos da vida. Inana, a Rainha do Céu, foi, talvez, a primeira iniciada, da qual se tem registro escrito, a submeter-se a tal aventura.

Quatro perspectivas do mito

A descida e retorno de Inana do mundo de Ereshkigal pode ser vista pelo menos de quatro pontos de vista. Em primeiro lugar ela serve como imagem rítmica da ordem da natureza: a vegetação sazonal, a diminuição e a fartura dos silos [16], a transformação dos cereais e da uva pela fermentação, bem como as alternações do planeta Inana (nosso Vênus). Ele fica no céu como estrela da manhã ou da tarde por 250 ou 236 dias respectivamente, e então por um certo período parece afundar no horizonte, em frente ou atrás do sol, vindo a ressurgir do outro lado da noite.

Em segundo lugar, trata-se de um processo de iniciação nos mistérios. Existe uma passagem para dentro e para fora do mundo inferior, mais tarde denominada porta de Inana-Ishtar. Outros que empreenderam a jornada para tornarem-se conscientes do mundo subterrâneo, também foram aconselhados a passar por ela [17]. A passagem de Inana e seus diferentes estágios podem, por isso, oferecer um modelo para a descida em busca de mais vida no abismo da deusa escura e, a seguir, para retornar ao mundo. Inana mostra-nos o caminho, sendo a primeira a sacrificar-se por uma sabedoria feminina

[16] Jacobsen, p. 623.

[17] Heidel, p. 134.

profunda, e por redenção. Ela desce, submete-se e morre. Essa abertura a ser trabalhada é o núcleo central da experiência da alma humana, confrontada com o transpessoal [18]. Ela não se baseia na passividade, mas numa disposição ativa de receber.

O processo de iniciação nas tradições esotéricas e místicas do Ocidente envolve a exploração de diferentes modalidades de consciência e a redescoberta da experiência de unidade com a natureza e o cosmos, o que inevitavelmente é perdido com o desenvolvimento do sentido de objetividade. Esta necessidade — para os que estão a ela destinados força-nos a mergulhar fundo para resgatar modos de consciência diferentes dos níveis intelectuais e de "processos secundários" que o Ocidente soube tão bem refinar. Ela nos força a enfrentar as profundezas arcaicas carregadas de emoção e dimensões mágicas, que são incorporadas, cheias de êxtase e transformação. Essas profundezas são pré-verbais, freqüentemente antecedem a imagem e são capazes de nos arrebatar e sacudir até a medula.

A esse nível recebemos o senso da força cósmica e una; aí somos tocados e, através da intensidade de nossos afetos, aprendemos que existe um processo vivo de equilíbrio. A esse nível o *ego* consciente é esmagado pela paixão e por imagens numinosas. E, embora abalados, destruídos mesmo enquanto nos conhecemos, somos reaglutinados numa nova concepção e devolvidos à vida comum. Essa viagem é o objetivo dos mistérios iniciáticos

18 Talvez a alma seja considerada feminina porque tantas experiências femininas do *ego*-corpo estabelecem a penetração de fronteiras dentro e fora de si mesma (menstruação, ato sexual, amamentação). Essa experiência corporal prepara o *ego* para a sua capacidade de sofrer a ação, de deixar que outrem exerça influência sobre ele. E essa penetração é análoga à da alma pelo divino. Em muitas culturas compara-se o fiel a uma noiva ou esposa da divindade. Os homens são induzidos a igualarem-se a Radha, ou à noiva de Cristo para, assim, submeterem-se à divindade transpessoal. Em outras culturas as mulheres também cuidam das funções alimentares e excretoras. Há uma analogia entre essas atividades "rebaixantes" e a atenção cuidadosa da alma a fim de receber o numinoso superior e o inferior.

e do trabalho no plano astral da magia, bem como da regressão terapêutica (tanto para o homem quanto para a mulher). A necessidade de tal aventura é o combustível que alimenta o interesse atual pela psicologia da criatividade e pelos estágios primitivos pré-edipianos do desenvolvimento do homem e de suas patologias.

Ligar-se a esses níveis de consciência exige sacrifício dos aspectos do mundo superior do *si mesmo* em favor dos aspectos obscuros, diferentes e de estado alterado. Significa sacrificar-se em favor de uma base de ser reprimida e indiferenciada, na esperança de renascer com uma percepção mais profunda e ressoante. É retornar, mas agora de posse dessas ressonâncias, integrando-as à consciência cérebro-mentalizada comum do Ocidente, forjando o que Jean Gebser chamou de consciência integral [19]. Considerada a partir dessa perspectiva, a descida de Inana é a revelação de um ritual iniciático diretamente relevante para a experiência feminina de nossos dias.

Conseqüentemente, o mito também é a descrição de um padrão de saúde psicológica para o feminino — tanto nas mulheres quanto nos homens. Ele oferece um modelo do ritmo de encarnação-ascensão da alma sadia, e também, de um processo que promove a cura. "A alma vem das estrelas e retorna as regiões estelares", escreve Jung [20]. Como veremos, a descida de Inana pode ser considerada como a encarnação de forças cósmicas incontroláveis na carne temporal e corruptível, mas é também uma descida com o propósito de resgatar valores há muito reprimidos, e de unificar o superior e o inferior num novo padrão.

Vejo-me freqüentemente orientada por esse mito em processos analíticos profundos, pois ele mostra, por analogia, como o ideal consciente da personalidade (que poderíamos chamar de ideal do *ego*, ou *ego-animus* hipertrófico, por ser guiado pelo *superego*), quando ferido ao ser cortado de suas raízes pela desvalorização da ma-

19 Jean Gebser, "The Foundations of the Aperspective World".
20 C. G. Jung, "The Psychological Aspects of the Kore", in *Essays on a Science of Mythology*, p. 170, de Jung e C. Kerényi.

téria e do feminino, pode aproximar-se das realidades obscuras da terra e do inconsciente. E ele o faz arrancando lentamente as cascas de defesa e de identificação com a *persona*, numa regressão controlada àqueles níveis de processos primários e iniciais, onde nos esperam a morte de padrões inadequados e o nascimento de um *ego* autêntico, válido e equilibrado. O mito também nos mostra como os níveis reprimidos e sombrios podem ser elevados e entrar na vida consciente através de mudanças violentas e sofrimentos para transformar radicalmente os padrões de energia consciente.

Finalmente, essa história pode proporcionar alguma orientação nos perigos de nossa era, quando as forças da deusa retornam à cultura ocidental. De início, o retorno de Inana do mundo inferior foi demoníaco (apesar de ter restaurado a fertilidade da terra, estéril durante a sua ausência), embora, ao final, como o leio agora, ela tenha engendrado um novo modelo de relacionamento igualitário e de camaradagem entre o homem e a mulher (ver cap. 9).

O nosso planeta passa por uma fase — o retorno da deusa que foi pressagiado nesse mito. Na época de seu surgimento a ênfase centralizava-se na descida da deusa, na perda de suas energias e símbolos para a cultura, e no resgate subseqüente desses valores simbolizados em Ereshkigal. O mundo atual poderá presenciar a *circulatio* completa, pois, gradativamente, uma extensão enorme do feminino foi sendo reprimida, e já está há muito tempo no mundo inferior.

2

O superior e o inferior: qualidades do feminino

A deusa Inana

A deusa Inana, cujo nome semítico é Ishtar, apresenta uma imagem simbólica multifacetada, um modelo de totalidade do feminino que se proteja para além do aspecto meramente maternal. Outras deusas da Suméria eram grandes mães do mar e da terra. Ao assumir em seu culto o símbolo do duplo eixo das divindades antigas, Inana combina céu e terra, matéria e espírito, recipiente e luz, generosidade telúrica e orientação celestial. Na origem talvez ela estivesse ligada aos grãos e aos silos comunais enquanto recipientes, aos armazéns de tâmaras, cereais e outros víveres. Entre os seus emblemas mais antigos incluem-se essa casa de armazenamento e um laço ou trouxa de tecido, feitos talvez das fibras que fechavam as portas dos silos, sendo o deus tâmara um de seus mais antigos noivos divinos [21]. Dessa forma a deusa se manifesta, do mesmo modo que Deméter e Ceriduwen, como nume de fertilidade impessoal [22]. Diz-se,

21 Jacobsen sugere que a forma mais antiga do nome era Ninana(k), "Senhora da Semente da Tamareira".

22 Cf. de Rodney Collin, *The Theory of Celestial Influence* (Samuel Weiser Inc., N. York, 1954). O ciclo de oito anos do planeta Vênus "parece regular o crescimento e a multiplicação da humanidade" (p. 298). Estudos comprovam que a periodicidade do planeta é correlacionada com a produção de maiores colheitas.

numa canção, que de seu útero jorravam cereais e legumes[23].

Desde o início ela também aparece impressa em lacres e vasos antigos como deusa celestial, representada por uma estrela. Enquanto deusa de chuvas suaves e terríveis tempestades e enchentes, bem como do céu carregado (cujas nuvens são seus seios), é chamada rainha do céu e considerada esposa de An, o antigo rei sol. Inana é também, desde tempos antiqüíssimos, a deusa da imprevisível e radiante estrela da manhã e do entardecer, despertando a vida e fazendo-a dormir, controlando as terras das fronteiras, chamando o deus sol, seu irmão, ou o deus lua, seu pai, para a atividade ou o repouso. Ela representa as regiões limítrofes e intermediárias, e as energias impossíveis de conter ou definir, das quais não se pode ter certeza ou segurança. Não se trata do feminino enquanto noite, mas muito mais da simbolização da consciência da transição e dos limites, dos lugares de intersecção e passagem que implicam criatividade, mudança e todas as alegrias e dúvidas peculiares a uma consciência humana flexível, lúdica e nunca estável por longo tempo.

Sob a forma de estrela do entardecer, Inana congrega a corte pela época da lua-nova para ouvir os pedidos dos deuses, e para ser celebrada com música, festas e encenações de batalhas sangrentas. Ela reclama o *eu:* os princípios ordenadores, as potências, talentos e ritos do mundo civilizado e superior. Enquanto juíza, congrega a corte para "decretar o destino" e "tripudiar sobre o transgressor", simbolizando a capacidade do sentimento de avaliar periódica e rejuvenescidamente, e que acompanha o senso da vida como um processo de mutação.

Como rainha da terra e sua fertilidade, ela derrama realeza sobre o mortal escolhido para ser o pastor do povo, e o acolhe em seu leito e trono (feitos de uma

[23] Kramer, *Poetry of Sumer*, p. 94.

árvore da vida cortada de seu jardim por Gilgamesh)[24]. Ao consorte ela dá o trono, o cetro, assessores, o báculo e a coroa, bem como a promessa de boas colheitas, juntamente com as alegrias de sua cama.

Mas Inana também é a deusa da guerra. A batalha é a "dança de Inana" e ela, ao conceder a vitória, "é o porta-flechas sempre à mão... o coração da batalha, ...o braço dos guerreiros"[25]. Mais apaixonada do que Atenas (por ser dotada das energias dos instintos selvagens mais tarde atribuídos a Ártemis), a deusa é descrita num hino como "onidevoradora na força... atacando como a tempestade agressiva", mostrando um "rosto assustador" e um "coração feroz"[26]. E é com profundo gozo que ela canta suas glórias e proezas: "O céu é meu, a terra é minha. Sim. Eu sou uma guerreira. Haverá um deus que possa enfrentar-me?"[27] "Os deuses não passam de pardais; eu sou falcão; os Anunaki (deuses) capengam por aí — eu sou uma magnífica vaca selvagem"[28]. Um mito apresenta-a lutando com o dragão do *kur* e matando-o. Entre os animais Inana tem por companheiro o leão, e sete deles puxam sua carruagem. Em alguns selos antigos um escorpião aparece ao seu lado.

É de modo igualmente apaixonado que ela se apresenta como a deusa do amor sexual. Entoa canções de êxtase, enquanto se enfeita e fala do desejo e das delícias de fazer amor. Clama pelo consorte e amado, seu "homem de mel", que "sempre me acaricia"[29], atraindo-o para o seu "colo sagrado" para desfrutar-lhe as delícias portadoras de vida e a ternura sexual em seu leito de núpcias sagradas. Mais extrovertida que Afrodite, quer e

[24] Devido à sua ajuda humana e heróica Gilgamesh recebe como recompensa o *pukku* e o *mikku*, distintivos reais que mais tarde caem no mundo subterrâneo e ocasionam-lhe o conhecimento da mortalidade (cf. introdução aos trabalhos de Wolkstein e Kramer, para a discussão mais ampla dessa lenda, "Inanna and the Huluppu Tree").

[25] Jacobsen, p. 137.

[26] Kramer, *Poetry of Sumer*, p. 88.

[27] Ibid., p. 97.

[28] Jacobsen, p. 138.

[29] Kramer, *Sacred Marriage Rite*, p. 96.

arrebata, deseja e destrói, para depois sofrer e compor canções de lamentação. Inana nem sempre desperta um desejo interior; o que ela faz é reclamar suas necessidades afirmativamente, e celebrar o próprio corpo em canções. *Trata-se de uma receptividade ativa.* Ela clama pelo preenchimento do corpo, cantando louvores à sua vulva, convidando Dumuzi para o leito para "Arar minha vulva, homem do meu coração" [30]. Por isso Inana é considerada a deusa das cortesãs, a prostituta que "chama os homens de dentro das tavernas" ao levantar-se no céu como estrela da tarde. E, uma vez no céu, é chamada de noiva e esposa, hieródula (suprema sacerdotisa e prostituta ritual) dos deuses.

Ela propicia a cura, é fonte de vida, compõe canções — diz-se que as faz nascer, sendo criativa em todos os aspectos. E o desencadear das emoções também está na sua dependência:

> Infernizar, insultar, escarnecer, profanar — e venerar — eis o teu domínio, Inana.
> Depressão, calamidade, mágoa — e alegria e exultação — eis o teu domínio, Inana.
> Tremor, susto, apavoramento — e deslumbramento e glória — eis o teu domínio, Inana... [31]

Inúmeros poemas retratam-na apaixonada, ciumenta, ressentida, alegre, tímida, exibicionista, sorrateira, exaltada, ambiciosa, generosa, e assim por diante: toda a gama de afetos pertence à deusa.

Com freqüência Inana é descrita como "filha dos deuses" e "donzela" e, na verdade, na época em que seus últimos hinos foram escritos, a deusa, da mesma forma que Atenas, é freqüentemente vista como "condicionada pela ligação paterna" [32], embora alguns poemas sugiram que ela tenha uma ligação próxima e alegre com a mãe.

30 Ibid., p. 59.
31 Jacobsen, p. 141.
32 Karl Kerényi, *Athene Virgin and Mother*, p. 45.

Embora tenha dois filhos, e o povo e o rei da Suméria sejam considerados sua progênie, ela não é maternal, segundo o nosso uso do termo. Como Ártemis, ela se encontra na "*região liminar*, a meio caminho entre a maternidade e a virgindade em sua *joie de vivre*, e mais a mescla de desejos assassinos, de fecundidade e animalidade" [33]. Trata-se de uma *puella* quintessencial e positiva, uma virgem-prostituta eternamente jovem, dinâmica e intensa (e, nos termos de Esther Harding, "una em si mesma"). Inana jamais se apresenta como esposa doméstica e mãe estabilizada dentro do patriarcalismo. A deusa mantém sua independência e magnetismo como amante, jovem esposa e viúva. E não é a amante dos próprios filhos. Essa função e conceito me parecem uma invenção do patriarcalismo e de tempos em que a mulher estava enfraquecida, vivendo sua potencialidade sobre rebentos masculinos amados e invejados [34].

Entretanto, apesar de todo o poder enquanto deusa da fertilidade, ordem, guerra, amor, bem como do céu, da cura, das emoções e da canção; apesar de ostentar o título de Senhora dos Mil Ofícios e Rainha, Inana é uma errante. Como Ereshkigal, ela foi destronada por

33 Kerényi, "Kore", de Jung e Kerenyi, *Science of Mythology*, p. 105.
34 Inana descreve os seus dois filhos desta maneira: um "que canta hinos para mim / Que me corta as unhas e me afaga os cabelos" e um "que é o meu braço direito: / É o meu braço esquerdo / É o meu líder" (Wolkstein e Kramer, p. 66-67). Eles não são amantes. E ela se certifica de que não serão destruídos pelos demônios no poema de Descida. Seu consorte amado é Dumuzi, que não é seu filho. E é ele que, no fim, Inana escolhe para mandar para o mundo subterrâneo em seu lugar. Em alguns pontos dos poemas de amor ela aparece referindo-se a Dumuzi como "filho" ou "irmão" (Kramer, *Sacred Marriage Rite*, p. 96-97), mas isto parece simplesmente ser um uso específico que os sumérios fazem dos termos de consangüinidade para indicar proximidade emocional ou respeito. Tais apelativos familiares são comuns na Suméria (e são também conhecidos pela antropologia tribal) e é pela mesma razão que Inana chama Ereshkigal de "irmã mais velha". Inana é a mais antiga grande deusa de que temos notícia a sacrificar um amante em seu lugar. Trata-se do rei anual. Mas o rei anual não é um filho. É o mortal amado, que foi elevado à igualdade com a deusa (ver adiante, cap. 9).

Enlil, deus celeste da segunda geração. Inana encontra-se profundamente enraizada no substrato patriarcal. Mas da perspectiva do patriarcado, cujo porta-voz é Gilgamesh, Inana-Ishtar é volúvel, pouco confiável e causa certa de sofrimento para seus amados consortes [35]. Por isso Gilgamesh, que originalmente lhe dá sua força humana para construir-lhe o leito e o trono de cumplicidade, volta-se contra ela e insulta a deusa da terra a fim de usurpar-lhe o poder. Num canto lamentoso Inana queixa-se a Enlil sobre a perda de sua casa:

> Eu, a mulher que ele encheu de temores...
> Encheu a mim, a rainha do céu, de consternação...
> Eu, a mulher que vai de uma extremidade à outra da terra — diga-me, onde é minha casa.
> Diga-me, em que cidade poderei viver...
> Eu, tua filha... a hieródula, a noiva dele, diga onde é minha casa...
> O pássaro tem um ninho, mas eu — minha ninhada foi dispersa,
> o peixe descansa em águas calmas, mas eu — meu lugar de descanso não existe,
> o cachorro se deita na soleira, mas eu — não há soleira para mim... [36]

A canção pode ter sido escrita para lastimar alguma catástrofe no seu templo principal, em Erech. Mas, a um nível mais profundo, esta é talvez a declaração mais antiga e pungente da condição da deusa e mulher como exílio. Assim como as últimas esposas babilônicas de Israel, expulsas de suas casas pelo patriarcalismo [37], a grande deusa pré-babilônica também conhece e canta o expatriamento. De fato, a busca de um lar é um dos temas recorrentes nos sonhos do início do trabalho analítico de muitas mulheres, filhas do patriarcalismo.

35 Heidel, p. 50-52.
36 Kramer, *Poetry of Sumer*, p. 92.
37 Esdras 10,3-43.

Na verdade, muito do que Inana simbolizava para os sumérios foi exilado desde aquela época. Muitas das qualidades ostentadas pelas deusas do mundo superior foram dessacralizadas no Ocidente, assumidas por divindades masculinas e/ou extremamente comprimidas, idealizadas pelo código moral e estético do patriarcado. É por isso que a maioria das deusas gregas foram engolidas por seus pais e a deusa hebraica foi despotenciada. Restaram-nos apenas deusas minimizadas ou restritas apenas a determinados aspectos. E muitos dos poderes antes apresentados pela deusa perderam a conexão com a vida da mulher: o feminino apaixonadamente erótico e lúdico; o feminino multifacetado dotado de vontade própria, ambicioso, real.

Na verdade, as mulheres têm vivido apenas no domínio pessoal, na periferia da cultura do Ocidente, em funções fortemente circunscritas, freqüentemente subordinadas a homens, posição social, filhos etc., ocultando sua necessidade de poder e paixão [38], vivendo em segurança e secundariamente na relação com nomes sobrecarregados, nos quais se projetou todo o poder que a cultura legitima para eles. O que, então, se tornou comportamento coletivamente aceitável para as mulheres, perdeu a conexão com o sagrado, ao mesmo tempo em que a estatura natural da deusa era reduzida. Tornou-se cada vez mais hipertrófico o *superego* patriarcal, originalmente necessário para inculcar a sensibilidade ética; a seguir, esse superego foi fortalecido pela Igreja cristã institucional, com o fim de disciplinar as emoções tribais e selvagens do mundo medieval [39]. A partir do aparecimento do Utilitarismo e do Vitorianismo, o superego comprimiu e regressou tanto essas energias vitais, que agora elas têm que irromper, forçando, entre outras coisas, o retorno da deusa à cultura ocidental.

38 Cf. *Woman, Culture and Society*, Michelle Zimbalist Rosaldo e Louise Lamphere.
39 Edwar C. Whitmont, em trabalho a ser publicado.

Pela repressão, a alegria do feminino foi rebaixada como mera frivolidade; sua sensualidade alegre foi diminuída como coisa de prostituta, ou então, sentimentalizada e maternalizada; sua vitalidade foi curvada sob o peso das obrigações e da obediência. Foi essa desvalorização que gerou as filhas desenraizadas e subterrâneas do patriarcalismo, separando a força feminina da paixão, tornando seus sonhos e ideais um céu inatingível, mantidos pomposamente por um espírito que soa falso quando comparado aos padrões instintivos simbolizados pela rainha do céu e da terra. O que também produziu fúrias frustradas, pois Inana inclusive é freqüentemente demoníaca, quando vive inconscientemente em mulheres reprimidas pelo patriarcado. A descrição que a atriz June Havoc faz das mulheres de sua família mostra um quadro da ebulição das energias reprimidas e fermentadas da deusa:

> Todas as mulheres da (nossa) família... tinham ambição, força e uma amarga independência; casavam-se cedo, e logo vinha o divórcio. Finalmente entregavam-se ao álcool, às drogas e à loucura. Elas queriam liberdade total, e não sabendo como ir à luta para alcançá-la, acabavam horrivelmente frustradas. Os homens, para elas, não passavam de uma conveniência; nenhuma tinha a capacidade de desfrutar o amor [40].

Por outro lado, quando vivida conscientemente em sua função de feminino exilado e sofredor, a deusa Inana proporciona a imagem da divindade, talvez, portadora do sofrimento e redenção das mulheres modernas. Mais próxima, para muitas de nós, do que o Cristo da Igreja, ela sugere um padrão arquetípico capaz de dar sentido à busca feminina [41], podendo suplantar o mito cristão

[40] *New York Times*, 12 de agosto de 1980, p. 67.

[41] Cf. C. G. Jung, "A Vida Simbólica" in *Obra Completa*, v. 18, parágrafos 630ss.

para aquelas que são incapazes de relacionar-se com um Deus masculino. O sofrimento, a perda das vestes, a humilhação, a flagelação de Inana, as estações de sua descida, a "crucificação" no poste do mundo inferior, a ressurreição: tudo prefigura a paixão de Cristo, representando, talvez, a primeira imagem arquetípica da divindade agonizante, cujo sacrifício redime a terra devastada. Não foi pelos pecados da humanidade que Inana se sacrificou, mas, sim, pela necessidade de vida e de renovação da terra. Ela está mais relacionada à terra do que ao bem e ao mal. Sua descida e retorno oferecem, todavia, um modelo para nossas próprias jornadas psicológico-espirituais.

E, diferindo da história de Cristo, em que os atos destrutivos perpetrados contra o Salvador eram o produto da pura malícia e medo humanos (sendo, assim, capazes de oferecer, muito humanamente, um modelo de vingança e do uso de um bode expiatório), no poema sumério eles partem de uma fonte transpessoal. Assim como destrói, a deusa também pode redimir. E isso nos leva a algumas considerações sobre Ereshkigal — a irmã sombria de Inana.

Ereshkigal, a deusa escura

A outra deusa maior deste mito é Ereshkigal, rainha dos mortos e do mundo subterrâneo. Seu nome significa "Senhora da Grande Habitação Inferior". Mas antes de ser relegada ao *kur*, o lugar estrangeiro fora da consciência patriarcal, ela era uma deusa dos cereais, e morava na parte superior [42]. Simboliza, dessa forma, a Grande Esfera da natureza: acima, cereais e crescimento; abaixo, sementes e morte para brotar de novo. Para a consciência matriarcal ela representa o *continuum*, no qual estados diferentes são experimentados simplesmente como a transformação de uma única energia. Para o

[42] Jacobsen, p. 99.

patriarcado a morte representa a violentação da vida, uma brutalidade a ser temida e controlada, tanto quanto possível, por meio da distância e da ordem mental.

Um mito narra os fatos que levaram ao nascimento do deus lua; nele, essas duas perspectivas são apresentadas lado a lado, pois, no mundo superior, Ereshkigal, enquanto deusa dos cereais, era conhecida como Ninlil, e chamavam-na esposa de Enlil, o deus sol da segunda geração. Nessa condição, a deusa foi repetidamente violentada pelo marido, oculto em vários disfarces [43]. Em solidariedade à jovem Ereshkigal, os deuses puniram Enlil pela violência perpetrada e mandaram-no para o mundo inferior. Por amor ao parceiro, Ninlil seguiu-o até lá, tornando-se, aí, conhecida como Ereshkigal. Enlil continuou a aparecer como deus sol e regente do céu, mas é possível que também tenha assumido outra forma subterrânea. Assim como o Zeus subterrâneo era denominado Hades [44], Enlil pode muito bem ser o Gugalana do mito de descida, o grande touro do céu, o marido de Ereshkigal que foi morto.

Do ponto de vista do patriarcado, a violentação da deusa estabelece o domínio masculino sobre a vida cultural consciente (e, talvez, sobre a agricultura), relegando o poder feminino e a fertilidade ao mundo inferior. Assim, quando o deus An arrebatou o céu e Enlil dominou a terra, tendo a consciência seu espaço para crescer, então "Ereshkigal foi tomada como prêmio pelo grande inferior" [45]. Mas na perspectiva da consciência mágico-matriarcal a deusa não é um prêmio para ser arrebatado à vida; nem é a morte uma violentação e destruição da vida, mas, sim, uma transformação à qual, como o grão ao ceifador, a deusa de boa vontade se entrega, mas comandando o processo [46].

[43] Samuel Noah Kramer, *Sumerian Mythology*, p. 43-47.

[44] Kerényi, "Kore", in *Science of Mythology*, de Jung e Kerényi, p. 125.

[45] *"Inanna and the Huluppu Tree"*, de Wolkstein e Kramer.

[46] Assim, a tradução que Jacobsen faz da linha acima é igualmente relevante: "Ereshkigal recebeu o *kur* como prêmio". E tornou-se rainha, pois, com a separação do céu e da terra, o

O poema que descreve a descida de Inana nos diz que, da primeira das violentações de Ninlil-Ereshkigal por Enlil, produziu-se Nana-Sin, o deus lua, nascido no mundo inferior antes de levantar-se para iluminar a escuridão e medir o tempo com seus ciclos crescentes e minguantes. Nana-Sin, na verdade, é pai de Inana (e também do deus sol). Conseqüentemente a mãe dele, Ninlil-Ereshkigal, é a avó de Inana nessa genealogia — um aspecto do feminino incontido e primário, que foi violentado, abatido, e que, mesmo assim, continua a produzir frutos. Ereshkigal tornou-se um símbolo da morte aterrorizadora para o patriarcado, e foi banida para o subterrâneo. Mas, mesmo assim, o corpo do poema relembra sua força arcaica, e o último verso ensina a suavidade de vir a conhecê-la enquanto símbolo da Grande Esfera [47].

Qualidades de Ereshkigal

Paradoxo

Diz-se que as outras violentações geraram monstros. A Grande Esfera produz uma caótica armadura de guerra, que é monstruosa para a visão do mundo heróico e patriarcal com sua ênfase sobre a ordem e o controle racionais. Ereshkigal desafia a consciência diferenciada. Ele é paradoxal, sendo a um só tempo vaso e viga. É a raiz de tudo, onde a energia encontra-se inerte e a consciência dorme encolhida. É o lugar onde a vida potencial jaz imóvel (mas em dores de parto), abaixo de toda a linguagem e capacidade de distinção, mas mesmo assim julgando e agindo. É a energia banindo a si mesma para o mundo subterrâneo, espantosa demais para ser fitada como as experiências primárias da infância e a escuridão

kur tornou-se sua grande habitação e, para ela, a sede de uma nova fertilidade.

[47] Da mesma forma, os iniciados nos mistérios de Elêusis encontravam conforto em Deméter-Perséfone e no conhecimento da vida eterna obtido através do mistério.

da lua, os locais de esquecimento que constituem o solo perigoso no qual se aventura a consciência da luz do dia: é a matriz original. A deusa subterrânea contém a sabedoria desse isolamento e amargura; Ereshkigal é a receptividade plena, embora seja a adversária e vencedora inevitável nos embates com a morte. O mito mostra-a dependendo de iniciativas do mundo superior, embora reine sobre a terra sem retorno o domínio de tudo que se estende para baixo do horizonte da consciência.

Sua violentação sugere algumas analogias com a história de Perséfone, mas mostra a potência primitiva e paradoxal em forma crua, havendo em Ereshkigal muito da Gorgônia e da Deméter Negra: o poder e o terror, as sanguessugas sobre a cabeça, o olhar terrível congelando a vida, a ligação íntima com o não-ser e o destino. A deusa contém e personifica as regras do mundo inferior, ao sentar-se frente aos sete juízes [48] para receber aqueles que vêm até ela através dos sete portões de sua casa de lápis-lazúli. Em outros mitos seu consorte é Ninazu (deus da cura), ou Nergal (deus da peste, da guerra e da morte) [49].

Afeto primitivo

No poema da *Descida* Ereshkigal aparece primeiramente cheia de ódio pela invasão de Inana em seus domínios, a seguir, ativamente destrutiva, depois em sofrimento e, finalmente, agradecida e generosa. Durante o ódio seu rosto fica amarelo, e os lábios ficam pretos [50]; ela golpeia a própria coxa e morde-se [51]. Sua preocupação é que Inana ressuscite os mortos, seus servos, privando-a de pão e cerveja, e forçando-a, assim, a comer poeira e a beber água, como os próprios mortos [52]. Aí

[48] Às vezes o deus lua e Gilgamesh, e mesmo o deus sol e Dumuzi em suas formas subterrâneas juntam-se aos juízes de Ereshkigal (Jacobsen, p. 228).
[49] Ibid.
[50] Heidel, p. 122.
[51] Kramer, *Sacred Marriage Rite*, p. 113.
[52] Heidel, p. 122

se apresenta uma qualidade do ódio primitivo. Ela se enche de fúria, ambição e medo de perder o que possui, chegando ao desprezo por si mesma. Simboliza a instintividade crua separada da consciência, a necessidade e a agressividade a nível inferior. E é um guardião que Ereshkigal envia para tratar com a intrusa, um homem para defendê-la.

Tais imagens sugerem que as fúrias defensivas e caóticas, como o ódio, a ambição e mesmo a liberação do *animus*, são aspectos inevitáveis do submundo arquetípicos. São as maneiras de o inconsciente reagir a intromissões indesejadas. Nós as vemos quando um complexo é investigado, pois o inconsciente tem auto-defesas poderosas. O mito diz que elas fazem parte da Grande Deusa; sentimos, então, essas energias compulsivas e inconscientes trabalhando para obscurecer o *ego*. Quando a personalidade consciente é chamada a confrontar-se com afetos desse tipo, ela sofre bloqueios, fica embaraçada, teme esfacelar-se sob uma força superior, refugiando-se quase sempre na ansiedade ou no afastamento, ficando suspensa acima da vida. Aí precisamos reverenciar essas energias e considerá-las como aspectos da deusa que devem ser respeitados. E conscientemente devemos permitir que eles entrem na vida.

Energia

Partindo da perspectiva dos acontecimentos que envolveram Inana no mundo inferior, constatamos que as forças simbolizadas por Ereshkigal estão ligadas não apenas à destruição ativa, mas, também, à transformação, através daqueles processos lentos, de célula a célula, como a gestação e a decadência, a trabalharem sobre o recipiente passivo e estagnado, de modo até mesmo invasor e contrário à sua vontade. Essas forças impessoais devoram e destroem, incubam e dão à luz com impiedade implacável. (Até a gravidez pode ser sentida desse modo). Aqui elas agem sobre Inana, reduzindo-a ao estado primitivo da matéria animal inerte — mas trata-se

da matéria que sofre mudança em submissão passiva ao dado de fato. Ela apodrece. É freqüente sentir-se a força de Ereshkigal como coisa negativa, ao nível psicológico, quando se parte da perspectiva do Logos ativo, abstrato e patriarcal. Diante dele tais forças trazem um vácuo ou caos sem esperanças, vazio, destroçado, amortecido e estéril.

O domínio de Ereshkigal quando lá estamos nos parece sem limites: é irracional, primitivo e totalmente indiferente à nossa sorte, surgindo mesmo como destruidor de nossa individualidade. É a energia, que só agora começamos a conhecer pelo estudo dos buracos negros e da desintegração dos elementos, bem como dos processos de fermentação, do câncer, da degeneração e das atividades inferiores do cérebro que regulam os movimentos peristálticos, a menstruação, a gravidez e outras formas da vida corporal às quais temos de nos submeter. Trata-se do aspecto destrutivo-transformador da vontade cósmica. Como Kali, Ereshkigal, através do tempo e do sofrimento, "impiedosamente tritura... todas as diferenças... em seus fogos indiscriminadores" [53], dos quais, entretanto, jorra vida nova. Ela simboliza o abismo, que é a fonte e o fim — a base de todo o ser.

Matéria

As energias de Ereshkigal também estão relacionadas à estase aparente, e à solidez aglutinante e unificadora da matéria como princípio cósmico. São as forças básicas e retentoras que visam conservar e enraizar, estando intimamente relacionadas ao chacra *muladhara*, aos seus medos e instintos de sobrevivência que buscam continuidade e segurança [54]. Aqui a energia "repousa... adormecida... estática... na matéria sólida" sob a forma de inércia [55], as vibrações mais lentas da energia cósmica.

53 Kingsley, 140-141
54 Swamy Rama e outros, *Yoga and Psychotherapy: The Evolution of Consciousness*, p. 226-231.
55 Kimberley McKell, *The Psychology of Tantric Chacras.*

Essa estase aparente sugere o potencial da imersão purificadora na escuridão do desconhecido. Mas, também, uma dissolução e um processo lento, que requer uma grande paciência de quem a ele se submete. Os domínios de Ereshkigal representam a única certeza da vida: a de que todos nós morreremos um dia. Mas, devido a essa mesma certeza, esse reino é a manifestação do desconhecido e do alheio por excelência, onde a vida consciente se encontra em estado de adormecimento. Na verdade, resta-nos pouquíssima consciência quando quase não há movimento para nos ativar os sentidos. Ficamos reduzidos ao aspecto obscuro da intuição, o faro do *muladhara* a orientar-nos para as potencialidades infinitas e imortais inerentes ao momento que, embora sendo passivamente recebido, é incorporado e vai-se embora. Aqui existem, ao mesmo tempo, a inércia e uma fonte de cura elementar. Esse é o lugar de sobrevivência e de começos sólidos como a terra e a rocha. É o lugar do *si mesmo in status nascendi*, o brilhante escondido na matéria, e, também, do fim concebido como o retorno da atividade ao repouso e à morte.

Lei natural

O vizir de Ereshkigal chama-se Namtar, "destino". O reino da deusa tem uma legalidade própria, à qual os deuses celestes da Suméria se curvam. É a "lei do grande subterrâneo", lei da realidade, das coisas como elas são, uma lei natural pré-ética e freqüentemente aterrorizadora, que sempre precede os julgamentos do superego patriarcal e daquilo que gostaríamos que acontecesse.

Recebi em terapia uma mulher de meia-idade que vivera guiada por um *ego-animus* competente e ativo, até seus filhos saírem de casa, e que, agora apresentava, como sintoma físico doloroso, uma colite bastante forte. Foi assim que ela escreveu sobre o "retorno ao começo que está abaixo de qualquer artifício ou controle":

Cresci sob uma ordem que agora me parece coisa falsa, pois sei que existe outra. A lei verdadeira é engolir, respirar e defecar — todos os processos do corpo. Não existe nem certo, nem errado, apenas as coisas como elas são. É uma ordem divina que encontro ao constatá-la em meu próprio corpo: não se trata de uma ordem imposta, mas de uma permissão. O equilíbrio das forças está sempre mudando, mas ele se revela por si mesmo se eu puder esperar. Mas é um equilíbrio tenso, não um equilíbrio morto. Há uma ordem mesmo nesse processo analítico caótico, em meus ódios, mesmo na depressão. Um tipo diferente de lei, de tempo e de sofrimento.

Essa mulher tinha sido treinada a evacuar a partir da primeira semana de vida pelo uso constante de supositórios. Ao término da terapia, ela me disse: "Vejo a terapia como um processo que vai desde a colite, até eu me firmar como uma cagona estabelecida". Sua iniciação à deusa escura ao nível do *muladhara* tântrico foi profunda e me ensinou muita coisa.

A experiência analítica de Ereshkigal

Esse chão *yin* básico, essa experiência e substrato, são uma constante com a qual tantas filhas do pai negativo [56] têm pouca ou nenhuma ligação. Às vezes momentos de terror evocam-no negativamente, como quando uma paciente com pneumonia teve a sensação de que seu peito estava se enchendo de terra, ou quando uma outra, por medo, recolheu sua alma a uma profundidade tão grande de si mesma, que passou a sentir-se como uma pedra estéril e intocável. O trabalho sobre essas imagens devolveu-lhes um sentido de vida potencial incorporada que estava oculta no estado estático e paralisado. Por

[56] Marie-Louise von Franz, *O Feminino nos Contos de Fadas*, ver "A Donzela sem Mãos" (Ed. Símbolo).

trás da coagulação estava, para a primeira paciente, o calor da terra e a paciência lenta voltada para o corpo físico, a fim de curar-se. E a segunda, quando conseguiu olhar por trás da pedra, viu que lá estava a vida sagrada, frágil e fora do tempo dos desertos que ela amava, e da cultura popular, que resiste e valoriza a natureza e até mesmo as pedras.

Quando não reverenciadas, as forças de Ereshkigal são sentidas como depressão [57] e uma abissal agonia de desamparo e futilidade — desejo inaceitável e energia destrutivo-transformadora, autonomia inaceitável (necessidade de separação e de auto-afirmação) —, que desintegram, revolvem e devoram o senso individual de capacidade e valor. Uma mulher que, sem saber, esteja sofrendo sob o domínio de Ereshkigal, acaba colocando seu *superego-animus* negativo em primeiro lugar, e é dominada. Ela acaba cortada de seus afetos primais, perdendo a consciência em relação a eles. Entretanto, uma pessoa assim cai facilmente no mundo subterrâneo como num turbilhão, ou ama e segue um homem de tendências psicóticas ou psicopáticas que pode levá-la para baixo, em direção às profundezas. Ou procura compulsivamente o submundo, esconde-se da vida, viciando-se nos mais diversos modos de amortecer as dores do fluxo de mudanças, que são demasiadas para a sua capacidade fragmentada. Ou pode, ainda, identificar-se inconscientemente às coisas que a cultura rejeitou como inferiores e perdidas, forçando-se à introversão por um sentido negativo de singularidade [58].

Identificando-se com Ereshkigal, a mulher pode sentir-se presa numa estase sem fim, incapaz de mover-se, sentindo o desespero pesado e o vazio de quem é vio-

[57] Agora, a depressão é de duas a seis vezes mais freqüente entre mulheres do que entre homens nos Estados Unidos. Cf., de Maggie Scarf, *Unfinished Business: Pressure Points in the Lives of Women*, Doubleday, 1980, N. York, que auxiliará o leigo na visão do assunto.

[58] Sylvia Perera Massell, "The Scapegoat Complex".

lentada pelo *animus* [59]. Ela pode identificar-se com a deusa enquanto a grande devoradora que recebe toda a vida de volta, sempre faminta e voraz. Com freqüência atormentam-na sintomas somáticos, distúrbios em órgãos abdominais ou processos celulares degenerativos.

É um grande alívio saber a que altar recorrer quando somos confrontadas com essas condições. Mas Ereshkigal não quer ser venerada pelos modos convencionais. Como os deuses ctônicos elementares, pelos quais se faziam sacrifícios em holocausto [60], ela exige a morte, a destruição completa das diferenças e do sentido manifesto de individualidade: na verdade, a transformação total. A empatia que ela exige é terrível: render-se, esperar e gemer com ela. Ao nível mágico-arcaico da consciência, suas vítimas agradecidas vão sendo conduzidas de volta à grande devoradora (e os sumérios sentiam que a atenção e os oferecimentos diretos detinham a mão das divindades mais malévolas) [61]. Mas, para nós, servir e reverenciar essa força em seu ritmo e destruição impessoais, parece tão monstruoso quanto os seus filhos. Então quase sempre enfurecemo-nos ou negamos o que se passa, nos protegemos e distanciamos numa defesa contra o sentido da rendição irremediável às suas forças instintivas e impessoais, tentando abafar a humilhação heróica do *ego* ao ser trazido tão baixo, a ponto de termos de nos confrontar com a nossa insignificância original dentro do cosmos. Entretanto, somente um ato de rendição consciente e voluntária poderá transformar em vida o lado venenoso da deusa escura. A morte da deusa do céu, essa mulher bonita, ativa e diferenciada, somada à ação dos carpidores de Enki no desenrolar da história, equilibra e plenifica o vazio aparente de Ereshkigal.

[59] Patricia Berry, "The Rape of Demeter/Persephone and Neurosis.

[60] Jane Elen Harrison, *Prollegomena to the Study of Greek Religion.*

[61] Enki, dessa forma, ensinou-os a deter uma das pragas de Namtar.

Imagens da deusa do abismo aparecem constantemente quando o *ego* idealizado está para sofrer mortificação e ser radicalmente transformado. O pesadelo de uma professora universitária mostrava um planeta negro aproximando-se dela no começo de uma aula, vomitando vapores que faziam sua mente intelectualizada sofrer um branco. Ela sentiu-se completamente destruída, "como se nada restasse de mim". Uma mulher de negócios, elegante e competente, confrontou-se num sonho com a imagem de "uma criatura gorda e feia, como a rainha dos cupins, que se contorcia lentamente em ondas de parto ou defecação". A paciente estava chocada por ver uma coisa "tão bestial e medonha". Outra cliente, uma mulher que começava a defrontar-se com sua considerável capacidade emocional e intelectual, e que anteriormente se definira como uma criança excêntrica e intratável, teve este sonho:

> Estou numa plataforma de metrô, tentando apanhar um saquinho com um "hamburguer" que caiu e se espatifou. Não muito longe vejo uma mulher enorme envolvida em roupas negras; o seu aspecto é frio e sádico. Ela me observa. Parece uma cobra rainha e tem o rosto amoral da escuridão. Ela pode fazer qualquer coisa, e não tem o mínimo interesse pela vida ou em ser bondosa. É objetiva, eficiente, feita de terra dura, e tão impiedosa quanto possível.

Este sonho era o presságio de uma depressão, na qual o seu grandioso *ego* idealizado foi moído em carne primordial, forçando-a a aceitar a força calma da sombra positiva que anteriormente a amendrontava. Aos poucos foi se reencaminhando para uma nova profissão, e conseguiu livrar-se de uma relação pessoal insatisfatória Mais tarde ela sonhou que a mulher sombria mudou-se para o quarto de sua empregada, substituindo uma mulher boazinha, caseira e insignificante.

Com freqüência encontramos esse aspecto do feminino subterrâneo na análise, quando a mulher *puella*,

identificada com o *animus* desce para o mundo que esse mesmo *animus* idealista rotulou como mau e doentio, ou feio e repelente. A regressão ou introversão é quase sempre de tal profundidade e é tão lenta, que pode se transformar num mergulho profundo e depressivo, próximo da morte, podendo manifestar-se de forma assustadora, caso não haja orientação quanto aos seus significados e padrões arquetípicos. Esta paciente assim o descreve em seu diário:

> ...uma decadência lenta de todos os 'deve-se', a morte dos envoltórios de minha vida que parecia apodrecer. Tive que aceitar essa lentidão e o aniquilamente daquilo que eu julgava ser eu mesma. O medo sempre presente de, ao sacrificar o meu velho e competente eu social, acabar morrendo também. Mesmo assim, nesse local depressivo, onde senti a inércia no abraço da matéria total a me envolver como cimento, está presente uma liberação de energia tão profunda que me faz perceber outro sentido de tempo — só sei que minhas unhas cresceram, e preciso cortá-las de novo.
> Chego ao que é baixo e lento, não o humano e quente, mas o desapegado. Muito além da idéia de significado ou não-significado.

Outra diz:

> Ando tão lenta... é nauseante, como carne esverdeada. Nunca me permiti ser tão passiva e estar tão mergulhada na feiúra, mas isso nem me atinge mais. É reconhecer que não me importo, e daí? Isso parece tão frio, mas tem uma força que pode acolher e aceitar qualquer coisa, até mesmo a dor. Agora sinto-me à vontade no universo. Isso equilibra alguma coisa que temi por toda a vida na violência de minha mãe e no meu medo e ódio em tocar o pênis de um homem. Era aí que eu tinha de me curar para relacionar-me sem ser ferida, nem perder a consciência.

Só quando somos reduzidas às profundezas de uma dor e depressão que adormecem os sentidos, e nos reduzem ao caos e à emocionalidade atemporais e pré-verbais — a tudo aquilo que chamamos de horrível ou infantil, e que associamos às dimensões arcaicas da consciência — só aí descobrimos que a única deusa a ser servida e reverenciada é Ereshkigal. O contato com ela enraíza a mulher e aglutina sua potencialidade para confrontar o masculino e o patriarcado de igual para igual.

A rejeição de Ereshkigal pelo patriarcado

A consciência patriarcal separou a deusa da natureza e, violentando-a, relegou-a ao mundo inferior. Somos advertidos a não olhar muito de perto o seu lado assustador e destrutivo [62]. Levaram-na para fora de nossa consciência, e ela agora recolhe-se às profundezas do inconsciente. Ereshkigal nunca aflora em seu aspecto terrível. Quando fazem uma festa, os deuses lhe pedem que mande alguém buscar sua comida [63]. Mesmo assim, ela não é antagônica ao masculino, pois está rodeada de juízes; seus consortes e criados são homens e ela gera e dá à luz meninos. E a deusa é facilmente demovida da fúria que sentia por Nergal por ele ter maltratado o seu emissário. Quando Nergal reconhece que "era apenas amor o que você queria de mim, desde meses atrás até agora", a deusa lhe oferece casamento e poder sobre o mundo subterrâneo, o que ele aceita [64].

Contrariando muito do que já se escreveu, esse mito sugere que a consciência das camadas profundas da psique não é uma adversária da consciência patriarcal

62 Marie-Louise von Franz, *A Sombra e o Mal nos Contos de Fadas*, Edições Paulinas, São Paulo, 1985.
63 Heidel, p. 129.
64 Jacobsen, p. 229.

e heróica dos deuses celestes. As forças e sistemas da Grande Esfera não querem dominar ou mesmo resistir aos processos hierárquicos do Logos, orientados para o progresso. Entretanto, elas exigem reverência e respeito. Ereshkigal se enfurece quando é desrespeitada. Trata-se de uma deusa orgulhosa, mas que não constrói um sistema de ataque, nem ultrapassa os seus próprios limites. Ela apenas exige ser reconhecida como uma força em igualdade, tão válida e importante quanto o Grande Altíssimo. E Nergal finalmente o percebe ao defrontar-se com ela.

Na verdade, quem foge do seu fluxo de mudanças e de seus impulsos "infantis" e divididos é o medo defensivo inerente à consciência heróica e hierárquica. A projeção desses conteúdos na figura da mãe leva a considerá-la como inimiga [65], e a recusar reconhecer seu aspecto próprio de sabedoria, que também é necessária à vida, pois faz parte dela. Essa atitude equivaleria a anular a própria origem, pois Ereshkigal é a avó do sol e da estrela. De seu ventre surgem as luzes celestes e os filhos da peste e da morte. É a fonte da consciência trazida pelas luzes orientadoras do céu e pelas dores e medos mortais.

A concepção tântrica dos chacras está muito mais próxima da sua realidade psíquica do que o ponto de vista da consciência hierárquica e patriarcal que rebaixa a deusa. Para o tantrismo, cada chacra contem sua própria forma de percepção, e cada um deles provê uma perspectiva distinta, e todas elas devem ser acolhidas como facetas de uma mesma consciência cósmica que vibra harmoniosamente no indivíduo idealmente desperto. Mas estamos apenas engatinhando para a percepção dessa capacidade de consciência autêntica e polivalente [66].

[65] Dinerstein, *The Mermaid and the Minotaur.*
[66] Edward C. Whitmont, "The Momentum of Man".

A objetividade dos olhos de Ereshkigal

Há afeto, energia e legitimidade em Ereshkigal. Há também os seus olhos de morte. Pois Inana é morta e feita em pedaços numa ação descrita com frieza espantosa no poema:

> A sagrada Ereshkigal sentou-se em seu trono...
> Semicerrou os olhos e fitou-a (Inana) com olhos de morte, proferiu a palavra contra ela, a palavra da ira, bradou contra ela um grito, o grito da incriminação.
> Massacrou-a, transformou seu corpo em cadáver, e o cadáver foi pendurado num gancho [67].

Na poesia dos sumérios, a expressão "olhar de vida" é usada às vezes para sugerir alguém que, cheio de amor, fita outra pessoa e proporciona vitalidade com o olhar. O empenho em descrever a força dos olhos lembra imagens primitivas da deusa Olho, e a deusa sob a forma de olho no Egito, bem como a importância vital dos olhos da mãe para o bebê de colo. A primeira coisa que as crianças colocam no rosto, quando começam a desenhar a figura humana, são os olhos. Na escultura suméria e babilônica, os olhos dos deuses e dos fiéis são aumentados e transformados praticamente em discos hipnóticos que nos fixam, para transmitir sua potência hierática de sede da alma.

Neste poema os olhos de Ereshkigal aliam à palavra e à emoção o julgamento da consciência e o próprio ato do crime. São olhos de morte, impiedosos, sem nenhum envolvimento pessoal. Para os humanos que foram paralisados pelo medo e que perderam todo o senso de processo e de paradoxo, eles podem ser o olhar odioso que congela a vida, como o ódio materno que se mistura à inveja, corrói a energia do filho e destrói todas as coisas que ainda estão no início — o sadismo e a fúria em seu estado bruto, em forma arquetípica. Ou são ainda

[67] Kramer, *Sacred Marriage Rite,* p. 114.

os olhos da depressão, aos quais "tudo parece morto". Podem ser os olhos que transpassam a vida, a projeção de nosso medo e fúria humana, agarrando um momento ou imagem e tornando-os concretos e estáticos. Olhos assim causam psicose; nós os vemos em indivíduos que passam por estados psicóticos, nos quais se perde a capacidade de ver o processo da vida e do espírito através do estreito fragmento em que a estrutura estática está contida como um fato parcial.

Podem ser os olhos que perdem o senso da totalidade maior. Ou, então, sugerir uma capacidade de serem objetivos, um não relacionamento com o outro e uma auto-afirmação ao nível demoníaco, coisas que não têm muito a ver com aquilo que nossa cultura gosta de considerar feminino. Jung, ao escrever sobre o chacra *muladhara,* lembra o valor do aspecto negativo do *si mesmo.* Existe um "tipo de ódio... que seria descrito nos termos da filosofia ocidental como uma premência ou instinto impelindo em direção à individuação" [68], pois sua função é destruir a *participation mystique* e singularizar e separar um indivíduo anteriormente fundido e identificado com seres amados.

No poema, ao perder os véus, Inana vê sua própria profundidade misteriosa: é Ereshkigal que também a encara. Aí se dá uma experiência imediata e profunda de seu *si mesmo* subterrâneo. Esse momento nu é como a quinta cena da Vila dos Mistérios, quando o fauno, ao olhar dentro de uma tigela que funciona como espelho, aí vê refletida a máscara do Dionísio terrível sob a forma de senhor do mundo subterrâneo. É o momento de autoconfrontação para a deusa da vida ativa e do amor [69].

[68] C. G. Jung, *Psychologial Commentary on Kundalini Yoga"* (Conferência realizada a 1º de outubro de 1932, in *Spring,* p. 2, 1975).

[69] As palavras de Linda Fierz-David aplicam-se bem a Inana, embora o termo "fusão" fosse mais apropriado ao seu texto do que "relação": "Viver de acordo com o princípio de relação, deixar-se envolver e envolver os outros é uma necessidade da natureza de toda mulher... Mas quando a relação se dá às custas da própria alma, quando as mulheres fluem e transbordam sem

Uma mulher sonhou: "Servem-me o veneno do mundo, e no rótulo está escrito 'descaso' ". Ela vinha sofrendo porque não suportava mais o que ela imaginava ser a frieza do seu amante. A cena mostrou-lhe, entretanto, que o que ela sentia era a indiferença da natureza. E que como a vítima que procura adesões submissas e a fusão no consolo proveniente de um parceiro, ela deveria beber o veneno para entrar em comunhão com a deusa.

Arquetipicamente, esses olhos de morte são implacáveis e profundos, enfocando uma objetividade imediata que considera as pretensões, os ideais e mesmo a individualidade e o relacionamento como coisas irrelevantes. Eles também encerram e possibilitam o mistério de uma percepção radicalmente diferente e pré-cultural. Como os olhos das caveiras em volta da casa da bruxa e deusa russa da natureza, a Baba Yaga [70], eles percebem com a objetividade própria da natureza e de nossos sonhos, escavando alma a dentro, para encontrar a verdade nua, e ver a realidade por trás de sua miríade de formas, ilusões e defesas.

A certa época, a ciência ocidental aspirava a atingir essa visão. Mas nós, humanos, não temos olhos tão objetivos. Podemos ver apenas verdades limitadas, fatos relativos e indeterminados. Nós e a nossa própria subjetividade fazemos parte da realidade que queremos desvendar. Entretanto, a realidade é desmascarada ante a

nenhuma reserva para o mundo à sua volta... uma poderosa contracorrente se levanta... O espírito se lhe revela como sendo a morte... para enfrentar uma vida sobrecarregada e ir contra ela, a morte surge como um valor supremo... ocultando-lhes a necessidade assustadora de conduzir todos os laços para elas mesmas e de desistir do relacionamento no mundo a fim de encontrar a relação com o espírito e, a partir daí, consigo próprias... As mulheres devem... ter a ousadia de saltar para a escuridão... No alento frio do domínio espiritual as mulheres também precisam experimentar a sua própria frieza... a fim de livrarem-se da compulsão de um relacionamento que é escravidão à natureza" ("Psychological Reflections on the Fresco Series of the Villa of the Mysteries in Pompeii", p. 93-97).

[70] Von Franz, *A Sombra e o Mal nos contos de fada.*

visão de Ereshkigal. Torna-se nada — *"Neti, neti"*, como diz o sânscrito — mas ao mesmo tempo é tudo: o lugar do paradoxo por trás do véu da Grande Deusa e do templo da sabedoria. Esses olhos incorporam e vêem a partir da vertiginosidade do abismo que recebe tudo de volta, que reduz o *maya* dançante e lúdico da deusa para tornar inerte a matéria e deter a vida sobre a terra.

Esses olhos tornam óbvios os padrões e ideais da consciência coletiva racional e habitual — a nossa maneira de enxergar dentro dos limites lingüísticos, presos a "espaços conceituais" [71] que formam o mundo das aparências diferenciadas. Eles penetram e descem até à substância mesma da realidade pré-verbal. Também transpassam os padrões coletivos que não correspondem à verdade pura da vida. E, assim, destroem a identificação com os ideais do *animus*. Tornam possível uma percepção da realidade sem as distorções e pré-concepções do *superego*. O que significa ver, não o que poderia ser bom ou mau, mas o que existe antes de qualquer julgamento, e que é sempre confuso, cheio de emoções e das percepções pré-verbais dos sentidos mais próximos (tato, olfato, paladar). Isto implica, antes de mais nada, não se preocupar com o outro exterior, nem com uma forma coletiva ou imperativa. Ver dessa forma, o que de início é tão assustador, porque não pode ser legitimado pelo coletivo, pode causar o que a consciência do Logos teme como mero caos, com as possibilidades de uma percepção totalmente rejuvenescida, um novo padrão, uma perspectiva criadora, uma exploração que nunca termina.

Essa visão é radical e perigosamente inovadora, mas não necessariamente maléfica, a não ser que se dê de forma desequilibrada e, conseqüentemente, estática e parcial. Ela pode parecer monstruosa, feia e até petrificadora para o não iniciado, pois separa-nos de nossas defesas e prepara um sacrifício das fáceis compreensões coletivas e das esperanças e expectativas de termos uma

[71] Antonio T de Nicolas, *Meditations Through the Rig Vedas: Four Dimensional Man*, p. 24.

boa imagem, boa aceitação. Ela é crua, caótica e surpreendente, dando o panorama de um chão abaixo da ética, da estética ou mesmo dos opostos. É o olho instintivo — um olho do espírito na natureza. Aí está a visão que Ereshkigal, Kali e Gorgônia proporcionam ao iniciado. É o que significa a visão aterradora da cabeça guardiã dos templos de Shiva [72]. Ela é medonha e, ao mesmo tempo, derrama uma refinada percepção de realidade sobre aqueles que conseguem suportá-la. O que aí se apresenta é a visão do feminino sombrio que Psique não conseguiu sustentar, o conhecimento que ela devia levar a Afrodite — a Inana grega — para torná-la bela e eterna. Psique vislumbrou-o por instantes e caiu inconsciente, pois aquela era não estava pronta para um conhecimento dessa ordem. Agora precisamos conhecer essa visão, pois já estamos trabalhando com suas energias sutis na astrofísica e na física nuclear.

Psicologicamente, tal conhecimento e maneira de ver mostram que a destruição e transformação em algo até radicalmente novo fazem parte do ciclo da realidade [73]. E foi como esta mulher o percebeu:

> Vejo que, pelo menos na maior parte das vezes, não dá para fazer nada sem magoar alguém, sem sacrifício, dor ou traição. Vejo que tudo termina e começa em outro lugar. A inocência é uma coisa impossível.

É difícil suportar um conhecimento desses. Tentamos melhorá-lo, encobri-lo, evitá-lo. Mas, ao encarar essa realidade básica, a mulher desistirá de ser agradável aos imperativos ideais paternos e do *animus*. É como atingir uma base sólida, de onde tudo isso parece irrelevante. Relativizam-se todos os princípios e a mulher se abre aos paradoxos inerentes à vida com o *si mesmo*.

[72] Joseph Cambbell, *Myths to Live By*, p. 103-104.
[73] Isto faz parte dos ensinamentos do Bhagavad Gita.

Uma mulher forçada a perceber essa visão sonhou com uma senhora belíssima, cujas pupilas encerravam pequenos crânios, e através dos olhos dela minha paciente via um vasto céu noturno. Outra mulher relatou uma visão de sua avó, já morta, com os olhos afundados para dentro da cabeça. "Esses olhos incluem tudo. Vêem através da própria base da vida e conseguem sustentar essa objetividade. Eles significam que a dor é inevitável. Não posso me esconder", escreveu ela.

Como analista deixo-me guiar por essa visão ao expressar minha própria verdade: "É o que sinto agora, é o que vejo". Isso é objetivo e revela a minha discriminação válida no momento. Mas, como uma devassa, pode machucar quem está sendo visto. Pode separar-me do outro. Mas quando perco a conexão com a solidez dessa frieza aparente, ou tento suavizá-la como boa mãe ou boa filha, então meu *ego* se desenraíza e a frieza recai no inconsciente e volta-se contra mim, ou contra o outro, via *animus*. Quando na terapia uma mulher projeta sobre mim essa visão pétrea a nível do *muladhara*, e eu tenho medo de ser julgada assim tão fria e de valorizar isso como uma objetividade transpessoal e feminina, da qual participo e que também valorizo como autoproteção, então eu a perco e posso acabar ficando petrificada e inconsciente de medo; vou sentir que isso vem para mim só como transferência negativa, e vou tentar deter a raiva da paciente.

Esse olho frio e objetivo é, talvez, uma base de avaliação feminina do domínio do lado esquerdo do cérebro. Ele não se deixa enganar por um desempenho responsável e nem por conquistas a nível da vontade. Encontra os fatos inelutáveis em seus processos a armadura dos vetores emocionais que dão vida a cada momento e que passam, enquanto outros se aglomeram no presente, deixando o indivíduo à mercê do tempo e de processos sobre os quais não se tem controle, mas nos quais se pode encontrar uma sustentação ao se conseguir reverenciar a própria mudança e encontrar um modo de progredir

com ela. Tal visão é transpessoal e é uma força que pode dar proteção — assim Atenas, *gorgopis* (de olhos brilhantes) e de olhos de coruja, ostentava os olhos de Gorgônia sobre seu escudo; da mesma forma Inana pôde mais tarde incorporar a si mesma os "olhos da morte".

3

Sofrer e permanecer separada

Sofrimento — nível inconsciente e consciente

No mito o *yin* aparentemente frio da visão de Ereshkigal está intimamente relacionado ao *yin* sofredor. Inana está inerte, empalada e Ereshkigal jaz nua, gemendo num sofrimento de morte ou de parto. Ela é assim descrita:

> Mãe que dá à luz, por causa de seus filhos
> Ereshkigal jaz enferma, [talvez em dores de parto].
> Sobre seu corpo divino nenhum lençol foi estendido,
> seu peito divino como um vaso de *shagan* não é [velado] [74]
> [suas garras, como ancinhos de cobre(?) estão sobre ela] [75]
> seus cabelos parecem sanguessugas sobre sua cabeça [76].

O sofrimento é uma parte relevante do feminino subterrâneo. Ele pode permanecer inconsciente até que o advento da deusa da luz o desperte para a percepção, mova-o do entorpecimento silencioso em direção à dor.

[74] Kramer, *Sacred Marriage Rite*, p. 116.
[75] Jacobsen, p. 58.
[76] Kramer, *Sacred Marriage Rite*, p. 116.

Ao nível mágico da consciência ele é suportado numa insensibilização [77]. Aí não há percepção de sofrimento.

Mas ele *é* uma parte do feminino. Esquecemo-nos de que ainda neste século os partos eram assistidos pela morte: por isso as mulheres que morriam dando à luz eram igualadas pelos astecas aos guerreiros que morriam nas batalhas. E Anne Bradstreet escreveu um poema de adeus ao marido e aos filhos pequenos, quando começou o parto de mais uma criança [78]. É o que leva Cotton Mather e seus contemporâneos a considerarem que

> as dificuldades, tanto da *submissão* como do *parto*, às quais o *sexo feminino* é condenado, foram transformadas numa *bênção*... Deus santifica as *cadeias*, as *dores*, as *mortes* que ainda as esperam; ...como uma ocasião derradeira de séria devoção [79].

A vida da mulher tem sido uma realidade de partos repetidos e verdadeiramente presenciados pela morte, um ciclo natural que manteve a maior parte de sua vida centrada na áspera malignidade da realidade, na sensação de estar vivendo à beira do abismo. Assim, a criatividade feminina se consumiu nos partos, nas artes e na manutenção domésticas — coisas sujeitas ao desgaste e à destruição, coisas a serem devoradas — além de não ter muito valor num contexto cultural mais amplo, embora constituam a força civilizatória básica de qualquer cultura, imediata e pessoal, construída nos pequenos interstícios do processo de manter a sobrevivência. Num contexto desses, não é de espantar que o homem judeu agradeça a Deus por não ter nascido mulher. Mas o

[77] Gertrude Ujhely, "Thoughts Concerning the *Causa Finalis* of the Cognitive Mode Inherent in pre-Oedipal Psychopathology". Ver, também, de Dorothy Soelle, *Suffering*, Fortress Press, 1975, Filadélfia.
[78] Penelope Washbourne, ed., *Seasons of Women*, p. 52.
[79] Citado por Margareth W. Masson, in "The Typology of the Female as a Model for the Regenerate: Puritan Preaching, 1690-1730", p. 312.

ferimento, para a mulher, não é necessariamente uma condição patológica. Faz parte do ciclo de menstruações e partos, e da vida diária em seu aspecto de sangue.

Ereshkigal está presa e incorpora um processo ordenado: o de que "tudo o que está vivo morre", de que morte e nascimento são coisas familiares à história da mulher, e que a dor e a mudança são coisas inevitáveis. Ela sofre isolada, e agüenta em submissão paciente. Isto nos lembra que muitas das grandes deusas sofrem e são feridas pela separação de um filho, da mãe ou do amante. Elas não evitam o sofrimento; pelo contrário, enfrentam-no e expressam a sua realidade. Algumas, como Parvati, amada de Shiva, assumem o sofrimento para atraírem a atenção do homem que amam e para restaurarem o equilíbrio da vida. Algumas ficam paralisadas ou empaladas, pois sofrer pode levar a uma terrível passividade, a uma inércia negativa (como a Peiritoos grega, que ficou retida no Hades). E nos domínios de Ereshkigal há uma paralisação, um ponto de impasse onde tudo é insalubre, desumano e encravado. Inana está empalada, Ereshkigal emite grunhidos de dor. Não há esperança, nenhuma resposta *yang* efetiva, nenhuma saída por meio de trabalho ou força de vontade. Esse é o outro lado da frieza da deusa escura.

Aqui, entretanto, o sofrimento é um caminho primordial; trata-se do sacrifício da atividade, que pode até mesmo levar ao renascimento e à iluminação, quando aceito como uma maneira de acolher a vida. Sugere uma presença em seu nível mais escuro: um sentido de perda total, até mesmo da capacidade de ação, uma perda tão profunda que nada mais importa, "arremessada para além do poço escuro da dor" [80]. É o lugar da impotência diante do afeto caótico, entorpecido e não canalizado; o lamento de um ódio solitário por não ser capaz, e de perda e de necessidades implacáveis, um lugar infernal, onde tudo o que sabemos fazer se revela

[80] Gerard Manley Hopkins, *Poems and Prose of Gerard Manley Hopkins* Ed. W. Gardner, Londres, 1953, p. 61.

inútil, não havendo nenhuma saída clara para o desespero. A única coisa que podemos fazer é agüentar, quase inconscientes, mal suportando a dor e a impotência, suspensas como num encalhe acima da vida, até, ou se por acaso, um ato de graça chegar com uma nova sabedoria. Essas desgraças frias e impessoais, embora potencialmente iniciatórias, são o domínio de Ereshkigal.

O poste de Ereshkigal: fixando e encarnando

Dessa perspectiva, o poste de Ereshkigal pode parecer tão terrível e assustador quanto aqueles nos quais se penduravam cabeças nos castelos do outro mundo, segundo as concepções celtas e hindus. Uma mulher verbalizou essa miséria: "A minha dor por ter sido abandonada por minha mãe é como um prego no coração. É viver na morte". É o nada abissal de quem é filho da morte — uma vida de mortificação. Outra expressou o seguinte quando começou a reexperimentar o seu senso de privação por meio da análise: "É como um falo sem pele, uma imagem de desejo no inferno, tão bruta que não pode ser tocada para receber, tornando-se assim uma ânsia vazia". Suas necessidades haviam sido estraçalhadas (ficara órfã aos dois anos, tendo sido mandada para uma instituição) e manifestavam-se de maneira tão aguda e inalcançável no domínio humano que só podiam ser sentidas como impulsos feios e terríveis. Uma terceira paciente via a imagem do pênis de seu tio como um poste do qual ela pendia suspensa. Ela se lembrava das suas assustadoras investidas físicas e de suas fúrias, mas, por tê-lo idealizado, tinha medo de abandonar a atração que sentia por homens que se parecessem com ele, "porque, deste modo, sentia uma espécie de segurança familiar". Esse cruel sadismo humano é como o poste de Ereshkigal, que impede a vida humana consciente. E com freqüência nos surpreendemos preferindo ficar doentes ou "quase loucas" a termos de enfrentar a realidade dessa dor.

Mas há um outro lado da imagem do poste de empalamento. Ao contrário da cena descrita pelo mito egípcio tardio, segundo a qual Ísis se fecunda com o membro de Osíris depois de ele ter morrido, aqui se trata de um parceiro feminino. A Grande Deusa está morta, e é penetrada enquanto permanece passiva e sem vida, reduzida a carne. Não há nenhum movimento ou estimulação evidente. Há apenas a colocação do corpo no poste de empalamento. E Inana é pregada nessa fixação terrível. A potencialidade de suas "miríades de ofícios" e capacidades está triturada, e isso parece fazer parte daquilo que fecunda um novo espírito dentro dela, da mesma forma que a limitação pode clamar por criatividade.

Eis como uma cliente expressa a sua experiência do lado doloroso dessa *fixatio*:

> É como se minha casa em desordem fosse a minha cruz. Estou verdadeiramente fixada, fora das fantasias relativas à idealização de um lar e de uma vida em grande estilo, ou de ser uma pessoa importante. Estou lá pendurada e os velhos rótulos não me dizem mais nada. Perdi todo o controle de como as coisas devem ser e de como me erguer e organizar em obrigações e deveres. Agarro-me a detalhezinhos que me amarram. São o apoio para me fazer ultrapassar uma dor que nem sequer é dramática e desesperada: é apenas entorpecimento. Não há sentido, nem controle. Só me resta esperar e esperar. E nem mesmo esperar por alguma salvação conhecida.

Essa mulher de 48 anos passou grande parte da vida aguardando que reconhecessem o seu valor, esperando finalmente receber cuidados maternos e ser procurada por um cavaleiro num corcel branco para redimir a sua passividade. A análise conseguiu mudar a qualidade dessa inércia. Ela sentiu que poderia sacrificar os dramas costumeiros, aquela atividade inconsciente e alucinante, e refugiar-se nos pequenos detalhes do cotidiano. Ela identificou a humilhação que sofria à crucifixão de Cristo, pois não via nenhum modo de afastar o cálice que lhe davam e ainda não conhecia a história de Inana, nem sentia nenhuma conexão com o feminino. Depois de enfocar durante meses os aspectos encarnados da existência, e ao começar a ver uma nova perspectiva, pôde também perceber que o que ela buscava estava presente no interior dos fatos. A paciente começou a fazer trabalhos de percepção sensorial, a honrar seu corpo com roupas coloridas e de textura bonita. Descobriu que seus sentimentos se abriam na relação de transferência com a terapeuta. Conseguiu valorizar sua vida concreta e sentimental e finalmente foi-lhe possível reconsiderar a depressão como uma dádiva que lhe trouxera um sentido novo à existência.

Outro aspecto do potencial de encarnação entrevisto na simbologia do poste foi articulado por uma mulher que falou sobre o senso recém-desperto da realidade de seu corpo:

> Uma mulher é pregada na cruz quando vem a primeira menstruação. É por isso que eu odiava esse aspecto e fingia que ele não tinha importância nenhuma. Aí, com a energia de um touro, a mulher tem que tomar sua cruz, permitir ser transpassada por ela e deixar-se pender entre os dois cravos. É a exigência da natureza em relação à mulher, e uma cruz diferente da cristã, pois temos que pender dos pregos através dos tempos. Eu sempre achei isso sujo, e que a mudança de ânimo e a dor do meu período eram um verdadeiro sacrifício. Mas vejo agora, pela experiência de minha filha, que a energia que aí existe é igual à energia fálica, com a diferença de haver em nós dois sustentáculos que ajudam a formar um vaso.

Apesar da repulsa consciente pela menstruação, essa mulher tinha um sentido instintivo do "touro da mãe",

e seu depoimento lembra o grande altar com chifres, e o deus da lua em forma de chifres que, em Creta, era o senhor das mulheres [81]. É possível que exista uma conexão entre essa intuição do deus de chifres * e o Gugalana do mito (cf. cap. 5). Ele permanece "morto", ou ativamente privado de seu efeito menstrual quando uma mulher fica grávida. Nesse contexto pode haver a sugestão de que o mito de Descida apresente reverberações relativas ao mistério central da experiência feminina: a gravidez.

Em várias culturas a mulher em trabalho de parto é amarrada a uma árvore, ou se abraça a ela para dar a luz. (A mãe de Buda é um exemplo, bem como algumas tribos da Amazônia que têm por prática amarrar a mãe acima do solo, e ela fica dependurada no tronco até a criança aparecer). É claro que a submissão às experiências do corpo são uma maneira de a mulher, mesmo de uma deusa, estar fixa a experiência concreta: pregada na realidade para encontrar a firmeza de sua própria posição.

Esse sentido sugere um aspecto da energia *yang* impessoal feminina. Ela dá firmeza, crava na realidade material, enraíza o espírito na matéria e no momento. Trata-se, assim, de um apoio, uma viga de sustentação adentrando o fluxo da vida. O poste também se assemelha ao falo ou consolo da deusa escura, ou ao membro de seu marido Gugalana, que foi morto. Há analogias com o falo gelado do diabo, o senhor dos mundos inferiores e consorte de Diana, como o concebiam os adeptos ocidentais dos ritos de bruxaria. Para eles, esse falo os unia numa comunidade por meio da participação na experiência ritual do espírito impregnador da natureza.

[81] Esther Harding, *Woman's Mysteryes*, p. 84.

* N. da T.: A palavra *horn* também significa cravo, prego e qualquer objeto que seja semelhante a um chifre; daí a interpretação da autora. Não há a mesma equivalência de sentido.

O poste de Ereshkigal como capacidade feminina de permanecer separada

O poste causa uma abertura de penetração, que é o instrumento iniciatório da deusa, assim com o era o falo impessoal de qualquer homem nos tempos de Inana-Ishtar. Esther Harding interpretou esse ritual como o oferecimento da liberação das energias da relação sexual à deusa [82]. Sendo o *yin* receptivo e vazio por natureza, há o perigo de as mulheres, ao sentirem o seu próprio vazio, especialmente numa cultura patriarcal, procurarem preenchimento e realização através de parceiros masculinos ou de filhos, ou de servirem os ideais coletivos do *animus* na prostituição aos pais. Terão inveja do pênis e irão procurá-lo para satisfazer o desejo de poder; ou tentarão desvencilhar-se da sensação de impotência na veneração a um homem que lhes dê prazer sexual e a possibilidade de fundirem-se em gozo. Perceber o espaço interior pode fazer a mulher sentir-se vazia, sem vida, oca, como se lhe faltasse nutrição ou substância — uma cavidade oral, devido à falta da mãe ou do amante. Ela tem ânsia de ser preenchida e poderá degradar-se na dependência de outrem ou na impregnação pelo *animus*. Poderá perder a própria alma na volúpia de fundir-se no amante.

A necessidade da mulher de fundir-se com o masculino, quer enquanto *animus* ou como homem concreto, ou às idealizações do masculino enquanto verdadeiro espírito ao qual ela tem de submeter-se, essa necessidade de ser preenchida pela autoridade patriarcal ou tutelada pelo masculino, é modificada na relação interior. Com muita freqüência não há distinção entre a necessidade que a mulher sem carinho tem da própria mãe ou de um parceiro masculino. Talvez, pelo fato de tantas mulheres serem nutridas pelo *animus* patriarcal do tutor ou de considerarem seus irmãos e pais mais afetuosos e importantes, elas continuam a buscar força e cuidados

[82] Ibid., 135ss.

maternais nos homens e em seus próprios *animus*, desvalorizando os cuidados e o conforto femininos mesmo quando os têm ao seu alcance.

O poste de Ereshkigal preenche o vazio oni-receptivo da mulher com a força *yang* feminina. Satisfaz o ventre eternamente aberto, dando à mulher a sua própria inteireza, para que ela não seja mais uma pessoa meramente dependente de homem ou de filho, mas possa existir em si mesma como indivíduo pleno e separado. Ela poderá apoiar-se em seu Sim e em seu Não como numa viga sólida e pessoal. O poste de Ereshkigal impregna a mulher com uma nova atitude sagrada em relação à vida.

O empalamento dá continuidade a um processo que possibilita a irrupção da capacidade de existir em separado e de ser inteira em si mesma ao servir a deusa escura — poder negar e afirmar, suportar com solidez e firmeza, destruir e criar. A fonte agora é interior e, portanto, não há necessidade de procurar valorização indiscriminada ou masoquista fora de si mesma, nem de tentar tornar amigável o mundo à sua volta para conseguir apoio, ou de amansar os outros em busca de recompensa. A necessidade básica de ser satisfeita, tão mal atendida pela mãe em tantas mulheres modernas, encontra uma maneira de plenificar-se, e um modelo verdadeiro de apoio e embasamento é atingido.

Nossa cultura desencoraja as mulheres de buscarem sua potência impessoal feminina. Tal concepção é considerada monstruosa, e elas são mais estimuladas a serem dóceis e a "relacionarem-se por meio de Eros" com as figuras sádicas do *animus* paterno, do que a reivindicarem a sua própria força sádica e afirmativa.

A *conjunctio* dessa espécie com o falo da deusa não substitui outra, posterior, de casamento entre masculino e feminino; o que ela faz é aclarar a *conjunctio* menor, possibilitando dessa forma outra mais ampla, autêntica e apaixonada. Pois, quando uma mulher consegue sentir sua atitude centrada na sua própria individualidade, ela pode abrir-se para receber o outro em

seu vaso forte e inteiro. É o que ilustram os sonhos de duas mulheres:

> Vou buscar meu diagnóstico porque estou terminando a análise. O médico diz que eu tenho testículos; eu pensei que fosse colite. Agora vejo que não preciso ser criada de ninguém; com meus bagos posso criar o que preciso.
> Noto que minha mãe, que normalmente se apresenta com uma feminilidade de boneca e sempre se curva aos seus amantes, também tem um pênis sob o *negligée*. Agora ela pode fazer amor apaixonadamente, pois é homem e mulher ao mesmo tempo.

A mãe do sonho é como a Afrodite barbada, a forma hermafrodita da deusa do amor. Ambas as mulheres eram donas de seu próprio poste, tinham pontos de vista pessoais e podiam tomar posse de sua criatividade e das conexões individuais e apaixonadas com a vida.

Outra mulher, depois de deixar claro ao amante seu sentido pessoal da realidade, arriscando-se com isso a perdê-lo, sonhou:

> Visito uma mulher muito velha que parece uma bruxa. Ela guarda duas cobras venenosas que entram em minha vagina. Fico petrificada, e tento puxá-las para fora. A velha me diz que, enquanto as cobras ficarem juntas, não me morderão. Relaxo, e experimento uma curiosa sensação de segurança. Sei que terei de mantê-las juntas. Entra a filha da bruxa e promete ajudar-me.

Aqui, as serpentes impregnadoras são os opostos, que podem fecundar e proteger quando estão unidos no abismo de Ereshkigal e no nível da consciência por um *ego* que funciona como um vaso concorde e equilibrado. Elas não destruirão, mas chamarão à cena uma nova sombra "filha", que a sonhadora associou a "uma mulher que

pode ser muito desagradável, mas que diz sua verdade porque vai a fundo até encontrá-la".

Essas mulheres começaram a servir o feminino sombrio. E nelas manifestou-se uma nova energia para manterem-se firmes num chão que elas sentem pertencer às suas realidades agora individualmente experimentadas. O que equivale a defrontar-se com o *animus* patriarcal coletivo, mesmo sob o risco de serem consideradas desagradáveis ou sem tato, e terem que destruir os velhos modos sentimentais de amar e o senso de ajustamento que tinham anteriormente por serem só agradáveis, leais e "sadias". Pois até que se satisfaçam as exigências demoníacas da deusa escura, a mulher não tem força para evoluir de filha ao ser adulto que consegue enfrentar a força patriarcal em sua forma desumana.

Uma mulher começou a lutar por seus afetos potentes anteriormente envoltos em sonhos e quistos somáticos, e sonhou o seguinte:

> Um homem perturba a filha com um enorme falo que destaca de seu corpo [desligado de sua humanidade] quando não precisa mais usá-lo. A filha é pequena demais para falar do terror que sente, mas pode representá-lo por meio de bonecos que a terapeuta consegue interpretar.

O trabalho com o sonho levou a mulher a reconhecer lembranças de abusos sofridos na infância, e que eram impossíveis de ser ordenados, eliminados e absorvidos pelo seu modo de ser normalmente guiado pelo *animus*. Um aprofundamento maior levou-a a descobrir que ainda tratava as emoções pré-verbais profundas com a mesma indiferença cheia de desprezo que o pai bêbado manifestava contra o seu interior delicado de criança; em outras palavras, ela ainda era atormentada pelo *animus*.

Várias mulheres expressaram a diferença entre a força *yang* da deusa e o *yang* do *animus* patriarcal e judicativo. Uma delas assim se expressa: "Há uma força parecida ao útero com um pênis dentro. Não é só uma

coisa cortante. Ela nutre e cuida de mim. Em algum nível isso me dá força". Diferindo da força *yang* do *animus* que "apenas corta" ou focaliza com intensidade dirigida, ou atinge como flexas lançadas de uma distância apolínea, o *yang* feminino se faz sentir de modo mais incorporado, e alicerçado com mais firmeza. Mas ele é, também, mais difuso. E mantém uma relação com a totalidade da *gestalt* ao longo do tempo e dos afetos manifestos em sensações, enquanto ainda vê as partes objetivamente, e subordinadas ao todo [83].

Imagens oníricas de mulheres com falo ou de objetos semelhantes que penetram a sonhadora são, na maioria das vezes, associadas a figuras de aspecto telúrico — escuras, exigentes, fiéis ao seu próprio caminho, fortes e apaixonadas. São imagens intrinsecamente positivas. Mas, de início, a figura decente, boa e limpa do *ego* as teme como às bruxas e às coisas imundas, por intuir o inevitável desmembramento do ideal egóico para que estas potencialidades sejam englobadas e resgatadas. Segue-se um exemplo no sonho de uma paciente:

> Sou levada a algum lugar por um grupo de mulheres [as quais ela caracteriza como pessoas fortes e francas]. Elas vão me sacrificar numa mesa de pedra. Uma das mulheres tem um volume sob a roupa que, no fim, mostra não ser um falo, mas, sim, uma faca enorme.

Ela finalizou o relato exclamando: "Como podem fazer isso logo a mim que sou tão boazinha?", tornando patente o quanto a sua *persona* sentimentalizada temia e se resguardava de uma auto-afirmação genuína.

[83] Está claro que o homem também tem essa capacidade. E que, às vezes, em sonhos, as figuras do *animus* refletem o que há de mais *yang* no feminino. Ambos são válidos e necessários para os dois sexos.

4

A deusa bipolar: as duas irmãs

A deusa bipolar

O que me trouxe ao mito de descida de Inana foi um sonho inicial de uma cliente: "Vou procurar minha irmã sob as águas do mar. Ela está no fundo, pendurada num gancho de açougue". A imagem sugeria a sua necessidade de buscar as qualidades do feminino, multifacetado e forte, suspensas nas profundezas do inconsciente e de levá-las de volta à vida no mundo da consciência, pois aqui a irmã é análoga a Inana e à sua capacidade de relacionamento fecundo e confiante. Essa mulher vivera com a sensação de estar alienada e como que exilada no inferno, sentindo-se bem mais próxima do reino obscuro de Ereshkigal do que das energias simbolizadas pela imagem de Inana.

No começo interpretei o gancho de açougue como uma indiferença perversa que relacionamos à sua experiência de família e ao seu *animus*. Não me foi possível encontrar a amplificação de Inana até que o desnudamento das defesas esquizóides se processasse durante dois anos, e a paciente já estivesse adiantada nesse caminho subterrâneo. Fiquei, então, agradecida pelo ensinamento do mito de que a lentidão terrível do processo, porta por porta, era o ritmo certo.

Minha cliente era uma mulher identificada com os valores patriarcais. Cursava a universidade tentando ser

heróica, inteligente e encantadora; mas estava cheia de raiva e medo, e conseguia apenas relacionar-se com homens homossexuais. O sonho que mencionamos, bem como o próprio mito, sugere a necessidade de relacionar o mundo superior feminino, seja ele patologicamente reprimido ou saudável, à sombra do mundo inferior. Pois, antes que uma mulher possa desidentificar-se desse ciclo e respeitar seu padrão transpessoal de totalidade, ela deve sofrer a morte do ideal egóico dentro do ciclo. A sustentação desse ideal está ligada à imobilização de uma parte do núcleo da inteireza feminina dentro do mundo subterrâneo.

O poema mostra Inana chamando Ereshkigal de irmã. Ela é sua sombra ou complemento; juntas, as duas deusas formam o núcleo de inteireza bipolar do arquétipo feminino, a biunicidade mãe — filha da Grande Deusa. Ele é análogo à estrela Inana — ora no alto, ora embaixo — pois a jovem deusa virgem do amor e das prostitutas "é com notável freqüência 'equalizada' à deusa feminina e urabórica dos começos" [84]. A deusa do grande mundo superior simboliza todas as modalidades das energias vitais associando-se ativamente umas às outras e fluindo juntas, aí incluídas as ligações de amor e as oposições carregadas de força. Abaixo, e freqüentemente sob forma reprimida, está a energia que se volta sobre si mesma, mergulhando em introversões autopreservadoras. É a energia que torna a mulher capaz de permanecer separada e presente em si mesma, de sobreviver sozinha.

A nível psicológico vemos esses dois tipos de energia nas modalidades empáticas e autopreservadoras básicas da psicologia feminina, no tocante a todos os relacionamentos interiores e exteriores: filhos, projetos criativos, homens, e mesmo as emoções autônomos e os pensamentos e percepções da mulher. O envolvimento ativo que solicita o outro, que envolve o parceiro em amor

[84] T.-W. Danzell; citado por Erich Neumann em *The Great Mother*, p. 197.

ativo e num abraço guerreiro é Inana; a espiral descendente e regressiva, solitária, e até mesmo fria e indiferente ao outro é Ereshkigal [85].

O mito nos diz que não é patológico ser inconstante; trata-se, isto sim, de um serviço à deusa bipolar da vida e da transformação. Muitas mulheres ficam enroscadas na parte separadora do ciclo, e reagem negativamente e cheias de culpa à sua aparente impiedade, caindo em depressão. Ou, então, agarram-se a alguma coisa que ainda oferece relacionamento, mesmo quando esta soa falsa e como um desserviço à sua própria inteireza (o que se prolonga até que o *si mesmo* reforce suas exigências por meio de uma frieza e irascibilidade inconscientes). E fazem isso por não conseguirem reconhecer o núcleo bipolar da totalidade.

Esse núcleo se repete em muitos pares de deusas: Atenas e Medusa, a Afrodite celeste e a Afrodite Urânia (a mais velha das manifestações do destino), a Mãe Kali e a devoradora Kali-Durga, o lado claro e o escuro da lua. Podemos relacionar esses pares aos dois tipos de energia do ciclo menstrual: a fase ovulatória (branca) e a menstrual propriamente dita (vermelha) [86]. A bifurcação sempre aparece, nas imagens de sonhos das mulheres patriarcalmente orientadas, como um seccionamento do corpo feminino que o divide em duas partes: acima e abaixo da cintura. A parte superior representa o lado mais acolhedor, cultural e pessoalmente "melhor" e mais "comunicativo" da mulher; a parte de baixo são as energias "feias", "mal-cheirosas", impessoais e negativas, agressivas e desapaixonadas. Nossas divisões culturais não têm o mesmo conteúdo que tinham as dos sumérios, pois Inana celebrava sua vulva com prazer, libertando-lhe a força. E mesmo em nossa cultura há diferenças gerais, bem como individuais. O que está reprimido nas filhas intelectualizadas e empreendedoras do patriarcado, nem sempre é esquecido ou desvalorizado por quem está presa às tarefas de mãe e esposa.

Relacionar-se com as imagens do feminino que são apresentadas nesse mito, faz algumas mulheres sentirem-se tomadas pelo lado erótico e ativo-afirmativo de Inana; elas conseguem sentir as energias anteriormente temidas sendo agora espelhadas na deusa do mundo superior. É como se tivessem que redimir o potencial de sexualidade feliz e/ou a afirmação ativa do subterrâneo da psique. Outras mulheres, já confortavelmente conscientes de suas capacidades eróticas e/ou afirmativas, podem sentir a necessidade de ir ao encontro do potencial de receptividade paciente e de gestação, refletido na figura de Ereshkigal. Podem ter que "descer" temporariamente de padrões aceitos de comportamento para um período de introversão (até mesmo de depressão ou gravidez verdadeiras) a fim de continuarem o processo de concretização de sua totalidade potencial.

Não obstante qual extensão do padrão seja imagem ou vivência concreta, ele está lá, pois a alternância, o caminho que oscila é uma função do *si mesmo* feminino que se alterna no tempo, manifestando-se primeiro numa fase, depois noutra. As duas imagens da deusa representam fases de uma mesma totalidade que precisam ser vistas e reverenciadas.

Assim o mito nos ensina o modelo da *circulatio* geradora de vida. Inana marcha com determinação para o mundo inferior, indo de maneira ativa e consciente para o auto-sacrifício. É assim que a mulher moderna tem que aquiescer e cooperar na introversão e regressão necessárias ao mundo subterrâneo, o mundo dos níveis

[85] Essa divisão das duas deusas sugere uma percepção antiga e intuitiva do funcionamento do cérebro, só agora confirmada cientificamente por Paul Maclean e outros (cf., por exemplo, de Mary Long, "Ritual and Deceit", em *Science Digest*, p. 87-121, novembro/dezembro, 1980). O cérebro primitivo, "reptiliano", é responsável pela autopreservação, agressão violenta, dominação e comportamentos de exibição rituais e repetidos. São núcleos de comportamento grosseiramente análogos aos associados pelos sumérios à figura de Ereshkigal. O setor límbico do cérebro, com os processos do neocórtex pré-frontal, funciona na preservação da espécie: nutrição, empatia, laços sociais. Comportamentos que são, a grosso modo, associados às características de Inana.

[86] Penelope Shuttle e Peter Redgrove, *The Wise Wound: Eve's Cure and Everywoman.*

arcaicos e mágicos da consciência. Deve descer para encontrar seus começos instintivos e encarar a face da Grande Deusa, e a sua própria antes de ter despertado para a consciência. Deve ir até a matriz das energias transpessoais antes de elas terem sido liberadas e tornadas aceitáveis. É o sacrifício do que está em cima em favor do que está embaixo. (Nessa perspectiva, Inana é uma prefiguraçãc de Cristo e de Odim, ou, encarnando-se através das esferas planetárias da terra, é a ancestral da Sofia Gnóstica).

Incesto com a mãe ou a irmã

Quero levantar o tema do incesto com a mãe ou a irmã porque ele está claramente implícito na bipolaridade da deusa. Isso tem muitas conotações para a mulher. No presente contexto trata-se de uma maneira de "incorporar as forças obscuras da mãe, ao invés de fugir ou destruí-las" [87]. A ligação erótica pode permitir uma conexão íntima com qualidades positivas da sombra às quais a mulher nunca teve acesso dentro de si mesma. É também o retorno à possibilidade de estar intimamente religada a outrem igual a si mesma, e que pode ratificar plenamente o feminino.

Neste domínio está incluído o mistério do amor entre mãe e filha e entre mulheres iguais. Anne Sexton escreveu sobre "a caverna do espelho, aquela mulher dupla que olha para si mesma", no poema "A Imagem Dupla". Uma cliente sonhou que estava "olhando no espelho e vendo outra mulher exatamente igual a mim e que, por isso, faz-me sentir segura e autêntica". E Adrienne Rich: o "Espelho em que duas são vistas como uma. É ela a quem chamamos de irmã" [88]. Uma paciente sempre pintava duas irmãs se abraçando e "os dois

87 Karen Ellias Button, "The Dark Mother in Contemporary Women's Poetry", in *Anima, an Experimental Journal*, p. 8, v. 4, n. 2.

88 Rich, *Poems*, p. 193.

corpos apertados um ao outro pareciam uma só pessoa". E ela explicava: "Duas irmãs abraçadas fazem uma pessoa forte. E é a maneira pela qual consigo abraçar-me quando preciso de uma mãe e não há ninguém que me ajude. Eu a mim, como a irmã a sua irmã". Ela escrevia bilhetes para a terapeuta, chamando-a de "irmã". Não é apenas um formalismo lingüístico que faz Inana chamar Ereshkigal de irmã.

Este incesto sugere cuidados e proteção a nível urobórico, ao nível dos laços simbióticos que firmam a mulher em sua auto-estima, permitindo-lhe ir em frente com sua alma feminina, livre das amarras do coletivo exterior. Isso freqüentemente emerge junto com imagens referentes a comer alguma coisa, incidentalmente a própria terapeuta, para absorver fragmentos da alma que ainda são vistos apenas no espelho da outra componente da díade. "Eu só quero que você fique aí sentada quieta, para eu poder comê-la e incorporá-la a mim", disse uma mulher. Outra imaginava-se como "uma lesma autodevoradora... vivendo abaixo de todas as coisas, apenas absorvendo lentamente minha raiva, gula e preguiça, enquanto você observa. Porque, de alguma forma, eu sei que você também passou por isso". Como um pelicano urobórico (o vaso alquímico da *circulatio*), ela sentia que precisava consumir seus instintos rejeitados. Ela ainda os chamava pelos nomes que usara a vida toda para rotulá-los como pecado, pois sentia que precisava primeiro aceitar-lhes a substância sem nenhuma idealização.

É freqüente ocorrer uma fixação de transferência muito erotizada quando a terapia atinge este nível — é uma fusão urobórica que derrete as defesas do *animus* e permite o renascimento com a capacidade de exprimir necessidades e sentimentos de maneira ativa. A imaginação de uma mulher envolvia uma cena de amor com a terapeuta. E, entrando nela enquanto as duas caíam através do chão numa piscina profunda, sentiu-se liquefazer e dissolver no corpo quente da analista. Depois de algum tempo de embriaguez inconsciente sentiu-

-se emergir sob a forma de um bebê de cinco centímetros, "como o nenê que entrou no ventre de Maria num raio de luz". E esse bebê pôde ser cuidado e nutrido pela terapia. Um incesto desse tipo com a mãe permite curar o *ego-animus* ferido pela dissolução no acolhimento gerador de confiança da terapia. E isso permite o nascimento e a criação do *si mesmo* criança como novo padrão de totalidade.

Aí, como em toda relação de amor, dá-se uma fecundação recíproca. Inana traz percepção e atividade diferenciadas para dinamizar o reino de Ereshkigal, causar um sofrimento consciente e, quem sabe, até um nascimento. Em troca, ela recebe sua própria morte e renascimento, a capacidade de testemunhar e uma nova força na presença introvertida. Sobre a terra, Inana é como uma cornucópia, jorrando dádivas, sendo poderosamente iniciatória. No subterrâneo, torna-se passiva, sendo ela própria a iniciada. A deusa dissolve-se, tornando-se receptáculo dos processos vitais — a degeneração como gestação subterrânea, não de um filho, mas do Ser em seu aspecto aparentemente mais negativo. Mas Ereshkigal torna-se ao mesmo tempo ativa e consciente. A fecundação recíproca entre as deusas exerce um efeito profundo em cada uma e em suas capacidades criativas; mais amplamente, ela modifica a relação entre o mundo inferior e o superior, criando um novo equilíbrio masculino-feminino que se manifesta no mundo da consciência.

No espaço analítico a fecundação recíproca e profunda expressa-se pela transferência e contratransferência intensas, inevitáveis quando o trabalho se adianta nos níveis mágico e arcaico da psique. De maneira específica, os dois lados são atingidos de modo profundo por complexos comuns ou complementares e têm de relacionar-se aos padrões de energia arquetípica que se constelam nesses campos sensíveis. Como ensina Jung, ambas as partes emergirão transformadas de um trabalho iniciático, pois ambas empreendem juntas a jornada. Mesmo que o analista já tenha explorado grande parte desse território, novas áreas sempre serão abertas através de cada analisando. Há sempre novas experiências e novas surpresas, novas percepções e aberturas aprofundando-se ou ampliando-se nos domínios sem fim da psique.

Há ainda um outro aspecto do incesto com a mãe que quase sempre aparece na análise das filhas do pai as quais energicamente repudiam as mães fracas, identificando-se excessivamente ao espírito e intelecto masculinos. Suas mães eram vistas como o modelo de inferioridade do qual elas tentaram escapar a qualquer preço. Nesse caso, o incesto com a mãe pode ser o despertar doloroso para as qualidades com ela compartilhadas, a identidade com a fêmea humilhada e desprezada. Certa mulher, depois de explorar as características da sombra do pai, desvencilhou-se da identificação com ele e começou a pensar na mãe. Ficou perplexa ao descobrir: "Eu repeti a vida de minha mãe. Pensei que eu fosse parecida com meu pai por ser sua filha preferida. Mas vejo que sou igualzinha a ela. Minha mãe era totalmente servil, pertencia a ele subservientemente. Nós duas nos perdemos". Outra, depois de uma visita à casa dos pais, desesperou-se: "Sou igualzinha a ela — vulgar e mesquinha, odeia e vive tentando agradar, é uma merdinha assustada. Eu me achava tão forte e inteligente e pensava que tinha escapado de tudo aquilo". Uma outra, que só enxergava a sombra negativa da mãe, começou a examinar as ligações que sentia lhe haverem causado dano: "Sempre odiei sua inveja de desmancha-prazeres, mas agora vejo que sou igual. Ela acolhe pessoas abandonadas e deixa os filhos de lado, enquanto eu cuido de meus alunos e ignoro as minhas próprias necessidades. É a mesma coisa".

Em todos os exemplos a mãe pessoal é idêntica à sombra negativa da mulher, que é então projetada sobre a mãe. Quando adultas, as filhas do pai ficam humilhadas ao verem os laços de fraqueza e auto-rejeição que compartilham com a mãe. O *insight* prega-as na realidade, destrói-lhes o ideal grandioso e heróico do ego, iniciando um período de mergulho na depressão, enquanto

as faz sofrer pela identificação com o feminino ferido e desprezado. Isto lembra muito o fato de Inana ter apodrecido no poste da Ereshkigal violentada e negligenciada.

Até que as qualidades da sombra negativa sejam vistas em seu contexto cultural mais amplo, a filha sente-se particularmente amaldiçoada e num abandono sem esperança. É quando uma perspectiva feminista pode surtir efeitos terapêuticos: ver que todas as mulheres sofreram menosprezo cultural significa que não é culpa da mulher o sentir-se fraca e inadequada em sua vida e no apoio devido à própria filha. A perspectiva arquetípico-cultural remove o ônus da mãe concreta e particular e, daí, redime um ciclo de anseios insatisfeitos, de mágoas, frustrações e desejos de vingança que, de outro modo, poderão continuar até a velhice, barrando a aceitação de si mesma. A perspectiva feminista permite uma atitude de testemunho solidário com o *si mesmo* e a mãe. Esse testemunho reestrutura o problema e é análogo, como veremos, à ação dos carpidores de Enki.

5

Descida, sacrifício e transformação

A descida

O motivo da descida é lugar-comum no trabalho de Jung. (Aplica-se, mesmo diferenciadamente, tanto a homens quanto a mulheres, embora aqui eu me ocupe apenas da experiência feminina do processo)[89]. Empreendemos descidas ou introversões a serviço da vida, para desenterrar maiores extensões do que ficou mantido inconsciente no mundo inferior pelo *si mesmo,* até termos forças suficientes para a viagem e vontade de sacrificar alguma parte da libido em favor de sua libertação. As descidas mais difíceis são as que vão às profundezas primitivas e urobóricas, onde sofremos algo semelhante

[89] A maior diferença com relação ao desenvolvimento masculino é que, até recentemente, e mesmo assim somente na segunda metade da vida, a maior parte dos homens não tinham necessidade de descer às suas profundezas reprimidas, uma vez que, de início, já se haviam libertado da infância, identificando-se aos ideais da cultura, pois nisso sempre foram apoiados pelo mundo exterior, sem sentirem nenhuma resistência interna. Progressivamente, como não há modelo adequado de totalidade coletivamente aceito para servir de modelo ao desenvolvimento do *ego* masculino, e como o ideal heróico do *ego* também não é adequado, os homens são forçados a relacionarem-se cada vez mais diferentemente com suas profundezas e a ousarem descidas individuais que lhes permitam resgatar padrões instintivos e de imagem, reprimidos.

ao esquartejamento total. Mas há outras, expressas por imagens de descidas a túneis, à barriga ou ao útero, para dentro de montanhas ou de espelhos. Precisamos passar por algumas das mais fáceis, para afrouxarmos endurecimentos e gerarmos energia, antes de nos arriscarmos nas descidas fragmentadoras até as profundezas de nossas feridas primordiais, e trabalharmos ao nível psicossomático do sofrimento básico.

As descidas mais profundas levam à reorganização e transformação radicais da personalidade consciente. Mas, como a jornada do xamã ou a de Inana, estão rodeadas de perigo concreto. Na terapia o analista confia poder "guiar" e acompanhar o analisando com a ajuda do inconsciente. Mas algumas destas descidas caem fora do alcance da terapia, ou abrem-se nas fendas ocultas dos acessos psicóticos. Todas elas, entretanto, dão entrada a níveis diferentes de consciência e podem, criativamente, liberar a vida. Todas implicam sofrimento. Todas servem como iniciação. A meditação, o sonho e a imaginação ativa são modos de descer. Bem como as depressões, as crises de ansiedade e as experiências com drogas alucinógenas.

O significado causal da descida de Inana tem confundido os estudiosos. Na versão mais antiga do mito a descida nada tem a ver com a libertação de Dumuzi-Tamuz, pois a deusa ainda nem o mandou para baixo. As versões mais tardias sugerem que ela quer ressuscitar os mortos, e a reação de Ereshkigal ao intrometimento da rainha do céu envolve o medo que a rainha escura tem de perder algo até então mantido em seu poder, alguma coisa que estava morta para o mundo superior. Sua reação pode até sugerir o medo de confrontar-se com outro nível de consciência e de sentir sua própria miséria e, ainda, o medo de chegar à percepção do sofrimento [90].

[90] Heidel, p. 122-123.

Os estudiosos inclinam-se a descartar como mera desculpa a razão alegada por Inana para justificar sua chegada:

> Ereshkigal, minha irmã mais velha,
> porque teu marido, o deus Gugalana foi morto,
> para comparecer aos rituais funerários... que assim seja [91].

Mas eu creio que essas palavras mostram a verdade: Inana desce mesmo para presenciar os rituais de sepultamento de Gugalana.

O nome Gugalana significa "grande touro do céu". O touro é um símbolo de energia masculina primordial enquanto força fertilizadora da natureza. Na Suméria ele se relaciona a vários deuses locais e celestes: o deus primordial, An, é chamado de "fértil touro reprodutor" [92] e "grande touro feroz" [93], e foi ele quem criou o touro celeste que Ishtar exigiu para castigar Gilgamesh por tê-la ofendido [94]. Nana, o deus lua, tem os chifres em crescente que o tornam um deus celeste (mais tarde ele é celebrado como protetor dos criadores de gado). Enlil também é considerado uma "personificação da força" [95]. e dos "ventos da primavera [que] trazem a natureza de volta à vida" [96]. Ele é marido de Ninlil-Ereshkigal e provavelmente o Gugalana do poema. Trata-se do mesmo touro do signo astrológico terrestre, o signo da primavera, oposto ao Escorpião, que é aquático. E há representações de Inana-Ishtar ao lado de homens escorpiões, que são seus servos. A deusa também incorpora a fertilidade da terra, e o touro pode ser representativo de sua força masculina complementar. Certamen-

[91] Kramer, *Sacred Marriage Rite*, p. 113.
[92] Jacobsen, p. 95.
[93] Ibid., p. 110.
[94] O deus An anuncia que o touro sobre a terra causará sete anos de fome (Heidel, p. 53). Ishtar e seus seguidores lamentam-lhe a morte, quando Gilgamesh e Enkidu, arrogando seus poderes mortais contra os da natureza, sacrificam-no (ibid., p. 54).
[95] Jacobsen, p. 98.
[96] Ibid., p. 99.

te a morte do touro a envolve de modo pessoal na épica de Gilgamesh, bem como no poema da Descida.

"O deus Gugalana foi morto". Ele é, creio eu, o aspecto subterrâneo de Enlil. A escolha vocabular do poema sugere que Inana deva testemunhar de modo presente a sombra reprimida do deus celeste, o fato de Enlil ter sido um estuprador e por isso mandado para o mundo subterrâneo, como castigo por sua violência. Os deuses pais do mundo celeste não são simplesmente puros e admiráveis. Eles têm um lado inferior, uma grande sombra separada e recolhida no inconsciente. O poema sugere que essa sombra é como o furor de um touro, como o desejo e a dominação em estado puro, a violência sádica arrasadora, * e uma opressão demoníaca **. A sombra taurina defensiva e irremovível é um elemento do patriarcado e de seus ideais heróicos, que arrasa o feminino e luta por controlar e manter o que é seu, indo em frente no ataque, não se importando se irá destruir a sensibilidade lúdica e o relacionamento empático. Na descida de Inana está implícita a confrontação com essa sombra patriarcal e arquetípica. Inana deverá ver os limites do pai e ser testemunha do que estava reprimido; deverá reencontrar Ereshkigal.

Psicologicamente, para as mulheres de hoje, a morte do touro do céu mostra que as coisas que antes sustentavam o *ego-animus* não podem mais funcionar. O princípio ancestral do pai foi despotenciado junto com os ideais e imperativos do *animus*, que antes formava um todo orgânico para dar identidade à filha do pai. A desidentificação pode ocorrer de várias maneiras. Quando consegue enxergar para além da fachada que idealiza o pai como modelo, a mulher pode começar a perceber a fragilidade humana oculta em tudo isso, conseguindo, assim, libertar-se do magnetismo compulsivo do ideal. "O que eu julgava ser tanta força, vitalidade e inteligência em meu pai mostrou-me ser como o Mágico de Oz. Ele é só um homenzinho por trás da cortina que mal consegue levar à frente o seu trabalho, e que fica lutando para manter-se de pé", disse uma mulher ao confrontar-se com os fatos da vida pessoal de seu pai. Outra sonhou que o pai era um inquisidor, e foi capaz de encarar a sombra arquetípica por trás das virtudes que ele, ministro protestante, lhe havia inculcado. Ao defrontar-se com essa imagem do sonho, ela disse com surpresa e intensidade: "Eles queimavam mulheres". Pela primeira vez teve coragem de olhar para o sadismo implícito nos ideais patriarcais que ela admirava, e pôde vê-los como inimigos do feminino e de si mesma.

Quando uma filha do pai vê a confusão e irrelevância, para a sua personalidade, das virtudes e conceitos que até então a haviam orientado, ela pode também começar a desprender-se deles, usando, para isso, o olho claro da objetividade de Ereshkigal. Uma cliente imaginou a falta de consistência do pai como algemas que ela devia usar, como a armadura caótica de rótulos que ele colava em suas tentativas de escapar de seus domínios. O vento, então, soprou os rótulos caprichosamente à sua frente, para que a moça pudesse lê-los. Aí ela percebeu que tudo isso tinha muito pouco a ver com a sua realidade, mas mesmo assim sentiu uma perda verdadeira, e lamentou o fim de um sistema de identidade que até então havia dado sentido à sua vida. Mas não era um sistema fincado na realidade (a paciente sonhava com vigas gigantescas suspensas no céu, a ameaçá-la), embora parecesse que essa ilusão alimentasse a sua vida. Para uma mulher assim, enfrentar tal perda é como lamentar a morte de alguém. Na depressão que se segue ela deve descer abaixo da adesão aos ideais que violentaram o feminino e a dividiram em metade de baixo e metade de cima. A mulher é forçada a introverter-se e oferecer a si mesma em sacrifício, para passar pelo esquartejamento dissolvente da velha identidade.

* *Bull dozer*, o que destrói pela raiz, N. da T.

** *To bully*, usar da força para coagir alguém. Todos termos derivados de *bull*, touro, sendo impossível manter o sabor original do texto na tradução em português. N. da T.

Inana e o casamento de morte

Inana empreende a descida para testemunhar a morte do touro do céu. A parte seguinte do mito refere-se ao casamento mortal: a morte e o empalamento no poste fálico da deusa escura, o incesto com a dimensão *yang* da mãe. A narrativa descreve Inana descendo como se estivesse vestida para casar-se, e em seus olhos se lê: "Que ele venha, que ele venha", e no disco peitoral: "Venha, homem, venha". No início parece que ela quer usar o poder de sedução para ressuscitar o morto, para reanimar o touro celeste. Mas Inana vai mesmo como "testemunha" dos ritos fúnebres, "assim seja", como alguém que também aquiesce em sofrer o que, como claramente sabe, irá lhe acontecer. O funeral também é o seu, e ela se prepara. É por esse meio que a deusa pode se abrir e receber as forças poderosas adormecidas no subterrâneo. Como qualquer iniciada, ela se rende corajosamente ao próprio sacrifício, para ganhar nova força e conhecimento [97]. Como a semente que morre para renascer, a deusa dos silos se submete. Como a pedra, o metal precioso e a madeira-de-lei do poema, que são partidos pelos artesãos durante o processo criativo [98], Inana deixa-se quebrar para uma nova criação.

Sacrifício e intercâmbio de energia

O sacrifício é a base dos ritos de fertilidade primitivos. Inana oferece-se em sacrifício, testemunha a morte das forças férteis e traz a si mesma como semente. Entrega a própria libido para replenificar a fonte perdida. E de sua imolação voluntária depende a continuidade da criação. Como observa Eliade:

97 Kerényi, "Kore", in *Science of Mythology*, de Jung e Kerényi, p. 139.
98 Kramer, *Sacred Marriage Rite*, p. 114.

> O mito do nascimento das plantas comestíveis... sempre envolve o sacrifício espontâneo de um ser divino. Este pode ser uma mãe, uma jovem, uma criança ou um homem... [Nesse motivo mitológico tão difundido] a idéia fundamental é de que a vida só pode nascer do sacrifício de outra vida: a morte por violência é criativa no sentido de a vida imolada tornar-se manifesta... em outro nível de existência. O sacrifício ocasiona uma mudança gigantesca [99].

Os ritos da mãe-terra envolvem um *hierosgamos* e/ou uma morte violenta. Nos rituais primitivos, a pessoa sacrificada é o bode expiatório da comunidade. A vítima é oferecida à deusa terrestre para que ela prodigalize "boas colheitas, boas estações e saúde" [100]. Ela é "o arado que fecunda a mãe terra" [101]. De acordo com Erich Neumann:

> O sacrifício do filho, oficiado pela mãe, originou-se em tempos remotos com o sacrifício da filha... a vítima é uma mulher, e num dia seguinte uma menina representando a deusa terra (representando o milho); ela é decapitada, e seu sangue aspergido sobre frutos, sementes etc., para garantir-lhes a reprodução. Os elementos fundamentais desses rituais de fertilidade são a decapitação da mulher enquanto deusa, o sacrifício frutífero de seu sangue, o esfolamento de seu corpo, e a investidura do sacerdote... em sua pele [102].

Esses rituais eram generalizados. Há evidência de sua realização no antigo México, entre os Pawnees [103] e,

99 Mircea Eliade, "Terra Mater and Cosmic Hierogamies", in *Spring*, p. 35 (1955).
100 Ibid., p. 38.
101 Ibid., p. 39.
102 Neumann, *Great Mother*, p. 192-194.
103 Eliade, "Terra Mater", p. 39.

provavelmente, entre os precursores dos sumérios. Talvez a imolação de porcos em Atenas, e seu esquartejamento, quando se tornavam carne podre e fertilizadora, seja uma adaptação tardia da mesma necessidade de sacrificar à terra o que vem da terra, a fim de gerar mais vida.

Sabemos que Inana, enquanto estava no mundo inferior, nada gerava nem copulava. A terra estava estéril. A deusa se retirara em auto-sacrifício: era o primeiro bode expiatório. Da perspectiva desse sacrifício podemos ver que Inana mantém o equilíbrio da vida. Dos "céus altíssimos" ela vai para "as maiores profundezas da terra". Ela deverá ir proporcionalmente tão fundo quanto a altura em que estivera anteriormente; do extrovertido ativo à carne inerte e passiva; do diferenciado e ideal ao indiferenciado e primal. Só assim o equilíbrio exigido pela Grande Esfera pode ser mantido. É um intercâmbio de libido para fins de renovação.

Vemos por esse mito que, nas origens, a vítima do sacrifício não tinha nada a ver com um oferecimento pela remissão dos pecados. A ética estava fora disso: havia aí apenas a necessidade que existe, sob a lei natural da conservação de energia, de manter o equilíbrio energético do sistema global da vida. Trata-se de um dado conhecido da consciência matriarcal e da física moderna. É a base da psicologia e de qualquer tipo de transformação. E a teoria da libido de Jung está baseada neste fato profundo e cósmico.

O mito da descida e retorno de Inana está centrado no arquétipo do intercâmbio de energia através do sacrifício. Ele revela um modelo complexo: o touro celeste é morto; a terra perde o seu princípio fecundador e é recompensada pela imolação da deusa; Inana torna-se a carne do submundo, seu alimento e fertilizante apodrecido que, em troca, é resgatado a partir das origens de Enki. A ascensão da deusa deve ser paga pelo nascimento de alguma coisa monstruosa das entranhas de

Ereshkigal [104], pelo sofrimento e, finalmente, pela descida de uma oferenda substitutiva. Por fim Dumuzi é parcialmente redimido no mundo exterior pelo sacrifício de sua irmã. Nessa troca arquetípica, a libido corre de um núcleo a outro. Nenhuma das partes permanece estática. Tudo está em processo — morte, sacrifício, degeneração, ressurreição — como parte do dinamismo da Grande Esfera da vida.

A nível psicológico, o aspecto processual é experimentado de maneira dolorosa e lenta. Sentimo-nos identificadas com quaisquer aspectos que nos sejam mais próximos, e raramente conseguimos encontrar o alívio parcial proporcionado pelos momentos de clareza, como quando se consegue ver o núcleo a partir de uma perspectiva transcendental. Embora a depressão e o sacrifício de nossas ilusões e ideais incompletos sejam maneiras de levar a cabo uma troca de libido análoga à do ritual mítico, o processo se manifesta de maneira angustiosa e piora quando nos culpamos pela depressão. Somos forçadas a oferecer aquilo a que nos agarramos, aquilo que pagamos caro para obter. E nada nos pode dar a certeza de que a perda será recompensada da maneira que desejamos. No sistema abrangente da psique, o sacrifício pode alterar o equilíbrio de energia em algum ponto que não desejaríamos mudar. Só podemos saber que iremos encontrar renovação e relacionamento com as forças poderosas do mundo subterrâneo, e que isso envolverá a quebra dos velhos modelos, a morte de uma *gestalt* em que, de certo modo, nos sentíamos bem, a morte de uma identidade aparentemente completa. Raramente nos aproximaríamos desse desmembramento se nossa dor já não fosse muito intensa.

Que Inana precisa restaurar-se em seu aspecto subterrâneo, está implícito na noção do campo uno de energia da deusa (assim Hera retira-se para o banho anual

[104] Isto pode ser análogo ao afloramento opressivo de Inana em meio aos demônios quando ela renasce do mundo inferior (ver, adiante, cap. 9).

que a rejuvenesce e revirgina). Mais específica e psicologicamente para uma filha do pai, a necessidade de descer está implícita no lamento de Inana ao deus celeste sobre a perda de seu lar. Ela havia sido desapropriada e perdera o foco da auto-aceitação e do amor próprio. Ela precisa sacrificar a dependência para com os deuses patriarcais a fim de encontrar o lar verdadeiro no feminino básico e na perspectiva processual do ser. Pois como filha, irmã e hieródula dos deuses celestes masculinos, ela sofreu a diminuição de sua própria potência, isso que muitas de nós conhecemos (e até mesmo apreciamos) quando nos relacionamos principalmente com/e através de nossos parceiros masculinos e de nosso *animus*.

Um poema diz que Inana desistiu de escolher o deus agricultor para marido a fim de aceitar o pastor Dumuzi, porque seu irmão, o deus sol, forçou o enlace [105]. Inana não estava firme em sua própria base de sentimentos. Ela foi persuadida. Talvez isso fosse inevitável ou até mesmo necessário. Mas como *hetaera* (companheira) que prodigaliza e serve as alegrias do mundo, atendendo também os deuses masculinos, ela está sempre ameaçada de perder-se através da criação de ligações e de cuidados subservientes. Inana precisa voltar à deusa feminina escura e inaceitável e renovar sua própria potência, não para usá-la como um escudo defensivo de guerreira — como fez Atenas ao religar-se a Gorgônia e vestir sua face ameaçadora — mas para vê-la reestruturada, renascida num processo interior que está ligado à abrangência plena dos núcleos instintivos femininos.

105 Kramer, *Sacred Marriage Rite*, p. 69-70. Pode-se argumentar que, de acordo com uma teoria junguiana "ortodoxa", a aceitação do irmão ao invés do pai seja positiva. Mas isso pode ser enganoso. O *animus*-irmão também pode desviar uma mulher de suas necessidades ou servir de porta-voz ao *animus* da mãe (segundo Patricia Finley, em comunicação pessoal). Nos poemas de Inana, sua mãe, Ningal, pressiona o encontro da filha com Dumuzi. Ela e Utu pressionam Inana a aceitar o pastor como consorte (ibid., p. 76).

A descida como forma de regressão terapêutica controlada

O que tenho visto e experimentado em mim mesma e em outras mulheres que são filhas bem-sucedidas do coletivo e, freqüentemente, filhas sem mãe do *animus* e do patriarcado, é que sofremos uma falha básica (termo de Michael Balint). Não temos o correto senso de nossa própria base e nem ligação adequada com nossas forças e necessidades incorporadas, de forma a nos prover de um *ego* processual feminino e flexível, um *ego* equilibrado em *yin* e *yang*. Há uma falha nos níveis básicos de nossa personalidade — uma divisão profunda, mantida pela lealdade a ideais culturais repressores, que mantêm o ego alienado do mundo real, de maneira regressiva e inflada na identificação com o *si mesmo*. Por isso precisamos passar por uma "regressão controlada" até os níveis da fronteira com o mundo subterrâneo da deusa escura — de volta ao que éramos antes de termos a nossa conhecida forma atual, de volta aos níveis mágicos e arcaicos da consciência, e às paixões e ódios transpessoais que ali nos destroem e alimentam ao mesmo tempo: é a volta à mente-corpo e aos estágios pré-verbais do útero-túmulo, em busca do feminino profundo, da "mãe dupla" de que fala Jung [106].

Na jornada para baixo despimos as identificações e defesas relacionadas ao *animus*, introvertendo-nos em direção aos níveis primordiais, de início humilhantes e devastasdores, depois mais seguros. Aí podemos aprender a sobreviver de maneira diferente e a aguardar a chance de renascer. Às vezes esperamos muito tempo, detidas em conhecer nossos inícios primitivos a partir de uma nova perspectiva, com os sentimentos desvencilhados dos significados antigos, como que suspensas acima da vida. Nas profundezas do mundo inferior, as energias opostas e caóticas da Grande Esfera lutam em nós enquanto nos sentimos sem energia. Elas desmembram

106 Jung, "A Mãe Dupla", in *Obra Completa*, v. 5, parágrafos 464-612.

o velho complexo do *ego-animus* e suas identificações defeituosas.

A esse nível o trabalho terapêutico envolve os afetos mais profundos, e está inevitavelmente ligado a processos "infantis" pré-verbais. O terapeuta deve estar disposto a participar quando se tornar necessário, freqüentemente trabalhando ao nível da mente-corpo, onde ainda não há imagem da percepção do outro, e onde instinto, afeto, e percepção sensorial começam a aglutinar-se, de início, em sensações corporais que podem ser intensificadas para fazer aflorar a lembrança ou a imagem. Silêncio, atenção afirmativa espelhando os fatos, tocar, abraçar, trabalhar com sons e cantar, gestos, respiração, ações não-verbais como desenho, construção com areia e também cerâmica ou blocos, dança: tudo tem o seu tempo e lugar.

A esse nível mágico e matriarcal, os elementos rituais são fortes e devem ser respeitados, e até encorajados. Os gestos e encenações de psicodrama podem ajudar a criar ou recriar um espaço, emoção, sentimento ou um núcleo arquetípico. Mas o terapeuta deve guiar-se pelas conexões afetivas poderosas de transferência e de contratransferência, e pelas imagens de sonho e fantasia, para sentir como e para onde o processo quer ir. A atitude terapêutica deve ser a de permitir ativamente a cada paciente estar consigo mesmo de todos os modos que forem necessários. Isso pode levar a muitos tipos de improvisação criativa. Ações, gestos e permissões, tanto simbólicas como literais, para tocar o *pré-ego* regredido e oculto, e ajudá-lo a aprender a sentir-se válido e a confiar.

Tal comportamento maternalmente nutritivo e de companhia exerce efeitos profundos, embora freqüentemente fique em segredo ou não se manifeste ao nível das palavras. Seu impacto pode revelar-se apenas em imagens oníricas ou, anos mais tarde, quando nos contarem que eles foram fatores decisivos de mudança no trabalho analítico. Freqüentemente, parte do efeito se deve à sensação que o analisando ou o paciente tem de

que um tal acolhimento e participação vão além dos parâmetros de uma terapia verbal e, conseqüentemente, sugerem a disposição do terapeuta a ser "não ortodoxo" e, mesmo, a desafiar algumas proibições do *superego*. Isso parece fazer o outro sentir-se profundamente aliado e aceito ao nível matriarcal arcaico. Um analista, ao servir como portador das projeções arquetípicas, deve aceitar os sentimentos e necessidades profundamente individuais do outro, dando-lhes mais importância do que a convenções coletivas abstratas e impessoais.

Jung descreve a descida ao nível mais profundo como "o caminho para baixo, o caminho *yin*... [para] a terra, a escuridão da humanidade" [107]. É a essa descida que a deusa Inana e nós, mulheres contemporâneas, devemos nos submeter, indo aos lugares profundos e embrionários, onde beleza e feiúra extrema flutuam ou se dissolvem num estado paradoxal aparentemente sem sentido. A vida perde o sabor. Mas é um processo sagrado, até mesmo de podridão, pois representa a submissão a Ereshkigal e aos mistérios destruidores e transformadores que a deusa simboliza.

[107] Jung, *The Visions Seminars*, p. 118-119.

6

Desvendando e ultrapassando as entradas

Desvendando

A deusa estelar submete-se a um processo de encarnação e concretude que implica no seu desnudamento. Esse processo sugere a remoção das velhas ilusões e falsas identidades, que talvez possam ter sido úteis no mundo superior, mas que não valem nada no mundo subterrâneo. Ali ficamos nuas diante dos olhos da deusa escura que tudo vêem. Desvendar, retirar os véus significa o despojamento total, a revelação da deusa a si mesma — o *striptease* original. Sugere uma necessidade de ficar radicalmente exposta, indefesa e aberta para ter a alma perscrutada pelo olho da morte, o olho sombrio do *si mesmo*.

Jung escreve que freqüentemente "despir-se simboliza a extração da alma" [108], e cita um texto alquímico: "Tire as minhas roupas para que minha beleza interior possa ser revelada" [109]. Essa beleza é a alma, filha do sol e da lua. Mas, continua Jung, "ficar nu [também] significa putrefação", e na alquimia "a *nigredo* também é representada como a 'vestimenta da escuridão' " [110].

[108] Jung, *Obra Completa*, v. 14, parágrafo 43, n. 66.
[109] Ibid., parágrafo 43.
[110] Ibid., parágrafo 44, n. 72.

Assim, tanto a putrefação quanto a extração da alma são simbolizadas pelo desnudamento, pois a roupa é a carne do humano, e a morte, o despojar-se das vestes mortais. Despir-se, para os seres humanos — já encarnados em *egos* físicos —, é uma maneira de desencarnar, o fim da existência ao nível do *ego* físico e a revelação do *si mesmo* oculto. Por outro lado, para a deusa estelar e para as filhas do pai inadequadamente encarnadas, desnudar-se é uma maneira de incorporar a alma na matéria terrestre.

Ficar nu também está relacionado com exibicionismo: é necessário andar nua diante da deusa. Para nós isto freqüentemente significa despirmo-nos frente ao *si mesmo*, e por isso sentimo-nos tão expostas, especialmente quando os pais ou outras pessoas que incorporam o *si mesmo* zombaram de nós no início de nossa infância. É extremamente ousada essa exposição, que permite aceitar o *ego* físico frente ao *si mesmo* ou à grande mãe. Ao revelarmos tudo, encontramos sua aceitação objetiva de tudo o que somos. Fomos vistas, e assim podemos existir. Mas devemos nos desvendar e exibir nuas.

Isso é muito difícil para uma filha do pai (e, provavelmente, não foi por acaso que Atena nasceu vestida com uma armadura completa), pois significa, a um só tempo, desistir das defesas e ilusões de identidade conferidas pelas honrarias do mundo superior, essas funções e sinais de poder e *status* conseguidos do patriarcalismo que serve como aprovação e identidade de *persona* para a mulher que é servil aos pais e ao *animus*.

Para os terapeutas que trabalham nos níveis mais profundos esse processo também é essencial, pois nos permite ser penetrados pela realidade do outro na força total dos afetos, sem nos defendermos com a persona profissional. Só assim é possível orientar o outro honestamente pela realidade interior e de fato experimentada. Só assim evitamos isolá-lo numa subjetividade falsa, que é sentida como um inferno quando lhe devolvemos tudo o que ele sente, rotulado como se fosse projeção.

Nos domínios do feminino escuro não há a possibilidade de nos escondermos. Revelamo-nos por nossos sonhos e pela reverberação de nossos complexos. Nos níveis profundos da transferência e da contratransferência, o interior e o exterior se fundem, e dois indivíduos compartilham a mesma realidade psíquica no campo de força da *participation mystique:* aqui quase sempre é difícil discernir de quem é esse afeto ou aquela imagem. Isto, mostra-nos o mito, faz parte da lei do subterrâneo; quem desce tem que se despir. Analista e analisando encontram-se num espaço profundo para submeterem-se à transformação de casamento e morte exigida pela deusa.

Despir-se, no significado esotérico e oriental, como nos conta o Bhagavad-Gita, é despojar-se das identidades. "Assim como alguém tira as roupas velhas e veste as novas, o ser interior despe corpos velhos e entra noutros novos". A descida e o retorno da deusa Inana, bem como os mistérios de Elêusis, expressam a mensagem da vida interior inextinguível. Os estudiosos julgam que os sumérios e os acádicos não acreditavam em reencarnação, embora a Ereshkigal acádica guardasse a água da vida que usou para reanimar o cadáver de Inana. Talvez esse motivo tenha mais a ver com o renascimento e a reiluminação da consciência. Inana submete-se ao abandono das velhas identidades, reduz-se à matéria-prima e, então, renasce. Assim, os indivíduos que passam pelas iniciações nos processos sagrados, deixam de lado as velhas identidades e entram em outras novas. O desvendamento faz parte do processo iniciático.

Alguma sugestão das fases preparatórias da prostituição sagrada também pode estar subjacente ao motivo do desnudamento. Como as freiras atuais, que se despojam da identidade secular, as sacerdotisas do templo de Inana podem ter passado por um processo semelhante, como o de morrer pela iniciação na cruz do falo impessoal de um homem qualquer que as deixava abertas para sentirem a própria sexualidade como um aspecto do serviço à deusa.

Visto ainda de uma outra perspectiva, o desnudamento das vestes de Inana sugere a sua percepção a partir de diferentes níveis de consciência, o mesmo se dando com a iniciada que lhe segue o caminho. As sete peças da vestimenta real ficam-lhe sobre o corpo aos níveis dos chacras do poder kundalini. Em diferentes versões, ela ostenta coroa, cetro ou brincos; gargantilha, colar de pedraria, anel de ouro, adorno envolvendo os quadris, pulseiras e uma vestimenta própria da nobreza (espécie de culotes, na versão acádica). Ao despojar-se e reinvestir-se desses objetos, a sua atenção seria chamada para os chacras correspondentes [111]. Ela é rebaixada ao nível do *muladhara* descoberto — o material rígido e inerte da encarnação, o chão nu dos fatos e das realidades corpóreas; a deusa, agora, fica bem abaixo da coroa com sua embriagante união de opostos (e Inana é a deusa que preside a essa união), e abaixo da consciência cósmica: ela passa a viver ao nível da pélvis — trata-se da descida até o chacra da raiz, onde a vida potencial está adormecida e se restaura numa outra união paradoxal de opostos.

As entradas

As sete entradas da casa de Ereshkigal encontram paralelos em material egípcio. Neumann descreve "as sete moradas do mundo inferior... como sete aspectos do feminino" [112]. Ele chama as guardiãs das sete entradas de "manifestações da grande deusa em seu aspecto terrível" [113]. Essas diferenciações dos monstros do mundo

111 Não tenho conhecimento de nenhuma alusão em material sumério-acádico sobre a percepção de tais centros de energia e de consciência. Mas sinto que, pela ordenação cuidadosa das vestes, certamente essa interpretação não é forçada. E Joseph Campbell sugeriu numa conferência que o entrelaçamento das duas serpentes em sete voltas em torno da taça da Gudéia babilônica pode simbolizar o *kundalini* e seus chacras.

112 Neumann, *Great Mother*, p. 160.

113 Ibid. Para uma descrição das guardiãs egípcias das entradas, cf. *O Livro Egípcio dos Mortos*, p. 160.

inferior acádico-sumérico deram-se muito depois de o mito da Descida ter sido escrito. Aqui há só um guardião, Neti. As portas talvez estejam mais exatamente relacionadas às sete posições planetárias, em conjunção com as quais o planeta Inana-Ishtar deveria mover-se ao descer e subir nos céus; os sumérios faziam observações astronômicas dos planetas com muita exatidão, inclusive dos retornos de Vênus [114], cada um deles com suas correlações metálicas e psicológicas [115]. Se nos aprofundarmos muito nos significados específicos das portas, iremos longe demais; isto nos levaria em direção à psicologia dos chacras e dos planetas, seu significado simbólico e instintual e ao papel do terapeuta ao lidar com essas energias.

As portas também são estágios de um caminho iniciático e sacrificial, semelhantes às estações da Cruz. Elas podem aparecer como motivo onírico sob vários disfarces. Uma mulher sonhou com a figura de uma Marilyn Monroe inocente caindo através de sete sacadas de uma morte sangrenta. O sonho era o prenúncio de uma forte depressão, e da introdução da sonhadora num mundo de afetos primitivos e eruptivos que lhe deram abertura para as profundidades da psique. Outra sonhou que tinha de passar sua urina por sete filtros. "Preciso cuidar de me colocar abaixo do centro da fogueira. Meus sentimentos podem irromper e destruir tudo". Ela via o processo analítico como uma descida potencial ao inferno, onde os controles rígidos não funcionariam mais para reger sua vida. Seu processo permitiu-lhe uma descida cuidadosa, tornando o trabalho menos precipitado do que o da primeira mulher, reassegurando-lhe que a psique permitiria um ritmo ajustado às suas necessidades.

114 Cf. S. P. Mason, *A History of the Sciences*.

115 Apuleio descreve a sua iniciação romana nos mistérios de Ísis: "Eu me aproximo das fronteiras da morte. Após penetrar os umbrais de Proserpina, retorno através de todos os elementos. À meia-noite vejo o sol brilhando intensamente. Eu estava na presença dos deuses superiores e dos deuses inferiores".

7

O testemunho e a base da sabedoria

Ninshubur

Inana preparou a estratégia do seu resgate antes de descer, e incumbiu Ninshubur de realizá-la, caso ela não voltasse da jornada dentro de três dias. A deusa presentia que iria precisar de ajuda se ficasse presa no mundo inferior — um motivo comum em muitas mitologias e na prática analítica.

Ninshubur, a executiva de confiança de Inana, evidencia a organização sacerdotal dos deuses sumérios e dos templos das deusas. Estes possuíam uma organização muito próxima à doméstica. Ninshubur, cujo nome significa Rainha do Oriente, era a ajudante ou vizir da grande deusa, o braço terrestre e executivo de Inana, chamada sempre que esta precisasse de ajuda em suas necessidades ou projetos. É ela quem leva o noivo até a cama da deusa, e quando Inana enganou o *eu* de Enki, os princípios ordenadores do mundo, fazendo-o ficar bêbado, ela confiou em Ninshubur para assegurar-lhes a passagem segura para o seu templo de Erech. Também foi Ninhsubur quem afastou os emissários violentos, que o deus da sabedoria mandou atrás de Inana para resgatar o *eu*.

No mito da Descida é a Ninshubur que Inana confia o seu salvamento. É a auxiliar quem grita e dá alarme depois que sua senhora se ausenta por três dias no mundo inferior, conclamando homens e mulheres, e pedindo a intercessão dos deuses celestes em favor da deusa.

Psicologicamente, parece que Ninshubur concretiza aquela nossa pequena parte que se mantém acima da superfície enquanto a alma afunda, o aspecto ainda consciente e funcional da psique; ele consegue testemunhar os fatos que se desenrolam acima e abaixo da superfície, sentindo-se ligado ao destino da alma. Na terapia, é a parte aberta para sentir e responsabilizar-se pela ação e compreensão, enquanto o maior quinhão da energia do analisando se encontra submerso no inconsciente; trata-se, na realidade, da parte capaz de sustentar a aliança terapêutica. É análogo, em importância, à consciência funcional, humilde e forte ao mesmo tempo, que permite que a vida continue, e que impede um acesso psicótico e a perda total da alma, que consegue persistir na jornada até encontrar o que é necessário. Trata-se da porta-voz do *si mesmo*, aquela que ouviu Inana, que mantém o controle dos dias e que grita de dentro do seu sentimento mais profundo que a deusa deve ser ressuscitada. Para mim Ninshubur é o modelo da função sacerdotal mais profunda e reflexiva do *si mesmo* da mulher, aquela que opera freqüentemente como simples executora das ordens do *si mesmo* quando a alma está mais ameaçada.

Nos poemas em que é mencionada, ela não tem vida própria ou outra especificidade a não ser a capacidade de servir; Ninshubur simplesmente executa com precisão e competência o que a deusa lhe pede. Ela é quase invisível em sua obediência profunda e desprovida de *ego* — veste-se, na verdade, a pedido de Inana, com roupas de mendiga. Mesmo assim é da integridade e reverência da "serva fiel", Ninshubur, e de sua capacidade de ação que depende a transformação no mito, essa transformação que restituiu uma Inana renascida ao grande mundo

superior. E no poema a deusa diz: "Foi ela quem salvou a minha vida" [116].

Uma mulher chamou a analista para dizer que estava se sentindo suicida, e que tinha consumido e vomitado uma enorme torta de chocolate. Na terapia ela se tornara consciente de que aquele comportamento devorador era uma maneira de se cuidar quando se sentia ferida, e mal podia relacionar sua angústia presente ao medo da rejeição por uma figura masculina que representasse a autoridade. Ao começar a desidentificar-se dos padrões habituais da expressão concreta, impulsiva e inconsciente de sua culpa, sentiu-se desesperada — tão desesperada que decidiu chamar sua analista, "embora telefonar fosse abjetamente dependente e humilhante". Esse testemunho e o pedido aberto de socorro eram um comportamento novo para ela, e revelava a sua função nascente de Ninshubur, a capacidade de ver e agir em favor do valor e das necessidades de sua própria alma.

A busca nas fontes erradas

Inana havia pedido a Ninshubur para ir inicialmente ao deus celeste Enlil, o pai supremo universal, depois a Nanna-Sin, seu pai pessoal e deus lunar e, finalmente, até Enki. Por que ela não manda a auxiliar procurar sua mãe, ou até Ninhursag, a mãe terra? Os poetas de sua cultura viram Inana, já e infelizmente, valorizando mais o poder masculino do que o das mães. Talvez isto se dê por ser ela a hieródula dos deuses, ou pelo fato de a deusa sentir neles maior potência cultural. De qualquer forma, na procura da atitude necessária para ajudá-la nessa situação extrema, Inana começa pela escolha errada. De início ela procura em fontes aparentemente poderosas mas que são, na verdade, incapazes e estancadas.

Com freqüência constatamos essa busca de ajuda em fontes equívocas na terapia de pacientes que insistem

116 Wolkstein e Kramer.

em apelar para quem irá rejeitá-los, ou por princípio (dizendo: "essas necessidades são infantis"), ou por diferenças tipológicas, ou de ponto de vista e de nível de consciência. Eles continuam esperando o auxílio de fontes tão pouco generosas, porque o forte arquétipo parental foi inicialmente projetado em quem não podia apoiar e valorizar o indivíduo. Só depois de tentativas repetidas, e de ficarem entalados nesse inferno de privações e ressentimentos — ou mesmo de voltarem-se contra o próprio impulso carente, identificando-se, assim, com o deus coletivo da agressão, o superego — esses indivíduos acabam aprendendo a afastar-se.

Realmente muito da terapia diz respeito a aprendermos a abandonar os velhos padrões e a voltarmo-nos para fontes verdadeiramente generosas e que aceitem a nossa individualidade. Só quando se aprende a preencher a estrutura arquetípica parental com um novo conteúdo, é que se consegue perceber que o que está errado não é a necessidade ou o impulso para a vida, e sim o fato de esse impulso estar dirigido para o objeto errado.

Ambos os deuses, o celeste e o lunar, recusam-se ou não ousam resgatar Inana do local de estagnação no mundo inferior. Eles concretizam o respeito impessoal do patriarcado pela lei e pela ordem, que se distancia demais, a um só tempo, de sua "filha" Inana e do feminino obscuro. Eles consideram Inana simplesmente uma ambiciosa, alguém que quer ir longe demais. Eles a vêem através de suas próprias sombras taurinas. E citam a regra: "Quem vai para a Grande Habitação tem que ficar lá" [117]. Parecem mesmo desprezá-la, felizes por ela ter recebido o que merecia. É exatamente como o *superego* e aqueles que vivem sob suas leis estreitas, atacam ou abandonam os indivíduos ou apetites que ousam mover-se para além das fronteiras convencionais e coletivas. Não há ajuda para os que se desviam das forças de controle.

117 Ibid.

É interessante que o deus lua, Nana-Sin, ao qual há freqüentes referências como sendo o protetor das mulheres, importe-se muito pouco, nesse mito, com a situação difícil de Inana. Na Suméria ele é descrito como a força que ilumina a noite e mede o tempo, trazendo fertilidade à água dos alagados, aos caniços do papiro e aos rebanhos. É também o administrador e o juiz do mundo inferior na época da lua nova. Mas acima do horizonte ele se torna menos ordeiro. Dizem que se casou com Ningal ("a grande senhora" e deusa do papiro) impetuosamente, sem pedir consentimento a seu pai, Enki [118].

O mundo de Nana tem pontos de contato com os deuses de Ur. Banhos lustrais periódicos e casamentos sagrados também fazem parte do seu culto. Geralmente ele não se interessa pelos filhos. É um deus distante e vive de acordo com seus ritmos próprios, que não se relacionam com os filhos. Numa narrativa mítica, Utu e sua irmã, Inana, aparecem mesmo seduzidos pela facção dos inimigos que tentam causar um eclipse de seu pai, a lua. Entretanto, os irmãos são muito unidos: Utu influencia Inana na escolha do marido (não obstante a impetuosidade do pastor Dumuzi ser atribuída ao efeito fecundador da lua).

Para Inana o princípio paterno não é mediado por uma relação pessoal. Talvez mesmo haja um antagonismo entre pai e filha, o que tem muito a ver com a rivalidade entre as cidades de Ur e de Erech e suas divindades titulares, mas também sugere alguns dos problemas psicológicos quando se é filha de um pai lunar. No mito, Nana se restringe meramente a papaguear as palavras do pai altíssimo, Enlil. Ele é ciumento de seu poder e brilho, embora inconscientemente confinado com um papel abstrato e senil. De dentro das suas defesas pessoais, ele despreza e ignora a filha por estar envolvido demais com sua *anima* frágil e também esposa, Ningal,

118 Jacobsen, p. 124-125.

a deusa dos caniços de papiro. Ele também se ocupa das mudanças, das purificações e da produtividade da terra.

As filhas desse tipo de pai *puer*, sempre chegam ao consultório sob uma fachada de auto-suficiência, como heroínas de uma sedução dirigida mas amarrada. Elas se desesperam porque não conseguem a atenção de seus pais a não ser momentaneamente e de modo inconsciente, freqüentemente como objeto sexual, e atrapalham-se ao ter que defender-se tentando provar sua igualdade e merecimento da estima paterna. Nelas a sensualidade é uma coisa separada; conseguem ganhar os homens e/ou seus feitos, mas não sentem ternura, e a consideração que têm por si próprias é mínima. Estão sempre envolvidas em conseguir as bênçãos e a atenção pessoal do pai, tentando mesmo eclipsá-lo para satisfazer essa necessidade. Elas clamam por ele de várias maneiras, sempre esperando a rejeição de um desinteresse frio e narcisístico.

8

A consciência empática

Enki: deus da água, da sabedoria e da criatividade

No mito da Descida há um "pai" que ajuda: é Enki. Seu nome significa "senhor da terra" (como Posseidon). É o deus trapaceiro da água e da sabedoria, aquele que governa o fluxo dos mares e rios, e mora no fundo do abismo. Em vários mitos ele aparece particularmente próximo de Inana. E na presente narrativa, é ele quem inicia o processo da sua libertação.

Enki é uma divindade notável. Na Suméria suas águas foram comparadas ao poder gerador do sêmen e do líquido amniótico [119]. Sobre selos cilíndricos (como Ea, a sua forma acádica mais tardia), ele é representado segurando uma jarra que verte água. Esta representação sugere a constelação do Carregador de Água, Aquarius; mas Enki é mais geralmente comparado ao Capricórnio, o peixe-cabra [120], que pode atravessar as profundezas e os lugares mais altos, sendo complementar à Grande Mãe, em seu signo de Câncer. Assim ele está ligado, ao mesmo tempo, a Ninhursag (que era originalmente chamada Ki — terra —, a contrapartida antiga de Enki) e a Ereshkigal.

Enki é o macho procriador, criativo, brincalhão e dotado de empatia. Como Mercúrio, ele encerra em si os opostos e não tem ligações abstratas com os princípios da lei. Embora se diga que Enki criou o *eu* (os princípios

[119] A mesma palavra é usada para as três substâncias (ibid., p. 111).

[120] Elizabeth Williams Forte, *Ancient Near Eastern Seals*, n. 39 e 41.

ordenadores do mundo e da civilização), sua ordem é criativa, e não estática e mantenedora do *status quo*. Sua sabedoria liga-se à improvisação e é orientada por uma natureza empática. Por ter uma amplidão bissexual (num mito diz-se que ele deu a luz a óctuplos) Enki pode penetrar em qualquer necessidade — mesmo nas do mundo subterrâneo. "Só a consciência [de ambos os sexos] pode penetrar no mundo invisível de Tânatos e de todas as componentes psíquicas da natureza humana que são derivadas da morte" [121]. A consciência de Enki é como a do segundo chacra, *svandhisthana*, em que "a confiança na vida e no *si mesmo* constituem a sabedoria das águas maternais". A confiança, a fluidez, o êxtase e a aceitação lubrificadora daquilo que é — qualidades do modo de consciência do segundo chacra — podem "curar os males da estagnação do primeiro [chacra]", e a fome de poder do terceiro [122]. A sabedoria de Enki jorra e irrompe; solta a inércia e a rigidez do mundo inferior. No mito sumérico suas águas opõem-se à deusa do deserto. *Kur*, conhecido como os domínios de Ereshkigal, é uma palavra que também significa deserto. E são as águas de Enki que irão restaurar as terras devastadas; elas são o símbolo do fluxo interminável das energias da vida.

Como o fluxo dos afetos libidinosos, essas águas nos levam de volta à vida depois de uma depressão que roçou a morte. Uma mulher expressou assim a experiência desse retorno:

> Eu não vou mais me conter. Vou deixar jorrar, rasgar, vou ser detestável. Vou deixar minhas reações explodirem. E pronto. Se gostar, gostou. [Aqui ela fez uma pausa]. Só dizer isso já muda alguma coisa. Dá para sentir algo fluindo. Toda essa carência e inveja. É tão estranho sentir isso, como se eu respirasse fundo. Deve ser uma cura para a minha condição morta e seca... E eu sinto que essas águas nunca vão parar enquanto houver vida em mim. Ninguém consegue um dia parar de urinar e de cuspir.

E assim suas paixões se abriram e puderam expressar-se, porque ela parou de proteger-se com aqueles seus velhos hábitos inibidores. Pôde confiar que a analista receberia o seu fluxo. Conseguiu abandonar aquela inibição aprendida, bem como a necessidade de proteger quem cuidava dela.

Esse fluir faz parte da energia simbolizada pelas águas de Enki. Ele também é o deus escultor criativo, conhecido como "fazedor de imagens" e o deus dos artesãos e artistas, "deus do arquétipo, a forma original"[123]. É um dos criadores dos homens: numa competição com a deusa da terra, na qual os dois fizeram várias formas de argila, quando a deusa criava deformidades, Enki encontrava os lugares que elas poderiam ocupar na vida. Ele improvisa infinitamente para criar aquilo que o momento requer. E pouco se importa com as regras e precedentes dos deuses patriarcais cheios de princípios elevados, sendo por isso, freqüentemente chamado para tirá-los de situações de impasse; e consegue os meios de salvação, ou, então, domina o caos que eles tanto temem. É, com freqüência, o mediador entre o mundo dos pais e o do feminino. Sempre flui criativamente com a vida, e assim conserva a possibilidade de reestruturar o sistema a partir do seu próprio ímpeto. No mito da Descida ele quebra a inércia do paradigma defensivo-legalista com um enfoque totalmente novo. Mais do que guiar-se pela lei e precedentes, Enki inicia um processo novo, e faz isso recorrendo a algo que até aqui fora ignorado: ele se deixa guiar pelo sentimento.

Enki toma um pouco de sujeira que estava embaixo de suas unhas pintadas de vermelho [124], uma coisinha

121 Jabes Hillman, referindo-se a Tirésias, em *O Mito da Análise*, Ed. Paz e Terra, 1984.
122 McKell, p. 208ss.
123 Jacobsen, p. 111.
124 O vermelho é uma cor particularmente associada a Enki na Suméria, segundo os estudiosos (Forte, n. 37).

insignificante e rejeitada, até mesmo invisível anteriormente, e que sobrara do processo criativo maior. A terra é o elemento do *muladhara* e de Ereshkigal. É o elemento incorporado que corresponde à energia da matéria e da carne em que Inana se transformara no mundo subterrâneo: o limo dos rios de Enki, a argila — matéria prima das construções das cidades da Suméria e das tabuinhas nas quais a escrita cuneiforme ficou preservada. É o material no qual a cultura suméria se encarna e dá testemunho ao mundo. No mito, é com ele que os homens e as mulheres são criados.

No processo analítico essa sujeira é análoga à *prima materia* — a reatividade impremeditada, crua e básica, aberta a todas as possibilidades, por ser feita do mesmo material empregado pelo deus no processo criativo. Trata-se, conseqüentemente, do material emocional básico do processo analítico, bem como o de todas as formas de vida. Sua vasta potência oculta-se nas pequenas variações das emoções fortes e autônomas, nos detalhes concretos vibrantes e dolorosos, nas fantasias compulsivas que mal se revelaram ao exterior ou que foram mesmo escondidas. Essa sujeira oculta sob as unhas é como a psique autônoma: revela-se nos fatos pequenos, pessoais, no aqui e agora, carregados de emoção, que não são grandiosos e nem prova de desempenho efetivo, segundo os moldes preferidos do *superego;* são, pelo contrário, a escória desprezada dos processos vitais: a matéria sólida, misteriosa e capaz de mudar radicalmente a perspectiva analítica.

Imagens que espelham a deusa escura

Com a sujeira da unha Enki modela dois criados carpidores, um *kulatur* e um *kurgarra.* Eles são descritos como "devotos assexuados" [125] ou "criatura(s) nem macho, nem fêmea" [126]. Talvez se trate de seres polimorfos, hermafroditas ou andróginos, que participam da Grande Esfera exatamente por sua falta de diferenciação sexual. Neles os opostos masculino e feminino ainda não estão separados. Assim, não representam a consciência enquanto corte, separação ou ato de colocar-se em posição adversária, mas, sim, a consciência enquanto empatia e espelho. Por isso conseguem esgueirar-se por todas as portas, sem ser desafiados, até Ereshkigal: "como moscas eles voaram pelas frestas das portas" [127]. São criaturas humildes e não heróicas, sem definição e nem mesmo necessidade de individualização, sem nenhum senso do que chamaríamos de necessidade do ego. Essas criaturinhas assexuadas representam a atitude fundamental para atrair as bênçãos da deusa escura.

O que Enki lhes ordena é o que fazem os terapeutas naqueles lugares de abismo pré-verbal e original, onde a psique e o corpo se encontram em seus limites, onde tudo é sem tempo e espaço e onde o que vale são os núcleos do nível mágico da consciência [128]. Essas criaturas aproximam-se da deusa ignorando os processos de distância e das leis do mundo superior. E elas testemunham e espelham mais com a empatia do que com a identificação inflacionada, que perde a noção de distância entre Você e Eu. A capacidade deles é uma coisa criada. Vêem, sentem e aí sofrem juntos. Ao honrarem a deusa exprimem o sofrimento da existência que Ereshkigal sente agora, pois a consciência também chegou até ela, e, conseqüentemente, a percepção da dor. E os dois carpidores validam essa experiência. Enki ensinou-os a confiar na força da vida, mesmo quando ela ecoa sua miséria.

Queixar-se é uma voz da deusa escura. É um modo válido e profundo de exprimir a vida na alma feminina. Não significa procurar alívio a qualquer preço, mas, sim, simplesmente manifestar como é recebida a existência de certas coisas por um ser vulnerável e sensível. É uma

125 Kramer, *Sacred Marriage Rite,* p. 166-167.
126 Wolkstein e Kramer.
127 Ibid.
128 Edward C. Whitmont, *"The Magic Dimension of Consciousness"* (em co-autoria com Ujhely).

das bases da função do sentimento, que não deve ser vista e julgada a partir da perspectiva estóico-heróica do superego, como autocomiseração idiota ou choraminguice passiva; é apenas um fato autônomo — "as coisas são assim". A sabedoria de Enki nos ensina que sofrer junto é um aspecto do respeito profundo.

Os carpidores lamentam com Ereshkigal. Quando ela diz: "Ai! Está doendo dentro de mim!", eles respondem em eco. "Ai! Tu que gemes, nossa rainha. Ai! Está doendo dentro de ti!" Quando ela diz: "Ai! Está doendo fora de mim", eles ecoam: "Ai! tu que gemes, nossa rainha. Ai! está doendo fora de ti!" [129] O eco compõe uma litania, transforma a dor em oração e poesia. A miséria escura da vida se transforma na canção da deusa. Estabelece a arte como uma resposta solidária, reverente e criativa às paixões e dores da vida. E mostra a força dessa litania. O que agora jorra de Ereshkigal não é mais destruição, é generosidade. A rainha da natureza encontra-se agradecida pelo espelhamento humilde e por ouvir a canção de si mesma. O que a tocou foi precisamente a expressão empática. Ela responde assim às pequenas criaturas:

> Sejam vocês quem forem:
> [Porque] disseram: De dentro de mim para dentro de ti,
> de fora de mim para fora de ti,
> se são deuses, pronunciar-lhes-ei uma palavra de bondade,
> se são homens, decretar-lhes-ei um destino de bondade [130].

Vemos ocorrer essa transformação na terapia quando a própria miséria é aceita e confirmada. Eis como duas mulheres expressaram seu senso de transformação:

> Como é que você me agüenta? A única coisa que eu faço é reclamar. Eu não dou nada de volta. Tudo o que você me oferece eu recuso, inclusive o espaço para ser eu mesma. [E, pouco depois de falar, a paciente teve coragem de adormecer, confiando, finalmente na aceitação da terapeuta].
> Eu consigo chorar sozinha. É chorar perto de alguém que... Não quero respostas, só alguém que se sente perto enquanto eu choro. Isso mexe com alguma coisa dentro de mim. Sinto a esperança e a vida retornarem de lá do fundo como o borbulhar de uma fonte que mal se ouve — no começo, quase congelada, depois, uma lama, e então um riozinho de água.

129. Kramer, *Sacred Marriage Rite*, p. 116.
130 Ibid.

Dentro e fora

A terminologia de Ereshkigal e dos carpidores é significativa: dentro e fora. Define a região limítrofe, que é um dos primeiros parâmetros da percepção infantil. Trata-se de uma região pouquíssimo clara das camadas mais profundas do complexo maternal. Pois dentro e fora tendem a fundir-se e a fluir juntos no nível mágico da consciência e da ligação simbiótica (como quando a mãe experimenta as necessidades da criança como suas, e a criança percebe as emoções inconscientes da mãe). Isso ocorre na análise durante a identificação por projeções que se dá na transferência e na contratransferência. Na verdade, Eu e Vós são tão fluidos nesse campo da *participation mystique*, que freqüentemente não há sentido de objetividade e diferença entre as fronteiras psíquicas de duas pessoas. O que há é a sensação de união e intimidade que pode ser sintonizada por meio de intuições e percepções cinestésicas sutis.

A fronteira entre dentro e fora, entre Eu e Vós, é a primeira, a última e a mais misteriosa das entradas da casa de Ereshkigal. É o local da membrana osmótica entre mãe e filho, si mesmo e o outro, si mesmo e os

deuses. A porta para além (ou para fora) e para dentro da existência, encarnada tal qual a conhecemos: a abertura para o nascimento — quando o que estava dentro e interligado vem para fora; e a porta da morte — quando o que estava separado retorna. É análoga ao horizonte, onde, como estrela, Inana traz o amanhecer e o pôr do sol. E o lugar de cruzamento, onde dois tornam-se um e um torna-se dois. Experimentarmos esse fluxo de identidade ampla e desacorrentada equivale a sermos alimentados na consciência arcaica, na embriaguez urobórica que permite à vida florescer, e à consciência expandir-se ou dissolver-se. Fluir para a percepção dos limites é começar a encontrar a sua própria base de existência separada. Quando temos a experiência dessa fronteira, isso freqüentemente se dá com uma consciência nascida do sofrimento e da perda: ou ficamos conscientes da perda do prazer e da fusão quando atingimos o senso de estarmos separados, ou acabamos atingindo a perda da autonomia individual ao nos fundirmos e sermos, então, engolidos ou dissolvidos num receptáculo maior. O impossível é existirmos sem essas duas experiências.

A consciência receptiva feminina não sente o limite como uma fronteira de demarcação rígida a separar o que é experimentado como "eu" daquilo que é "não eu". A limitação não é uma barreira fixa, que demarca um senso claro de identidade individual em oposição ao outro, então percebido como o objeto da ação heróica. A divisão é bem mais permeável e facilmente penetrada pela percepção empática desse outro, aquela capacidade de sentir junto e compartilhar a sua presença emocional.

O indivíduo ao qual essa fronteira se apresentou de forma muito rígida, ou muito permeável — devido à falta de afirmação pessoal ou à existência de barreiras inadequadas (rígidas demais e cheias de privação, ou excessivamente abertas, levando a infantilizações sufocantes) — sofre a incapacidade de distinguir dentro e fora, e não consegue fluir livremente adiante, para depois retornar. Às vezes isto se manifesta apenas como uma

pequena sensação de confusão. Certa mulher contou-me um sonho e fez comentários sobre o período em que sentiu estar abandonando a segurança do que ela chamava de "sistema de definição de meu pai": "Olho por uma parede de vidro e vejo uma mulher do lado de fora. Ela está na cama, ou vestida ou debaixo de uma pele de cobra. O que é dentro? O que é fora? O que é real? Sinto-me como se minha vida estivesse caindo aos pedaços". Mas a paciente tinha vontade de enfrentar a confusão. Outra mulher tentou desesperadamente manter o controle sobre a desorientação, deixando o lado de dentro e o de fora rigidamente separados. Ela dizia: "Há duas maneiras de relacionar-me: do lado de fora com os outros e o que eles esperam de mim e, depois, a nível interior, comigo mesma. Mas isso é tão confuso e desfocado que até parece autista. Aí eu sou uma pequena princesa solitária, mas sei que ninguém conseguiria me suportar". Ambas haviam vivido a sensação dolorosa da discrepância entre os ideais coletivos exteriores do superego e a percepção de suas realidades pessoais, que ficavam ocultas a um lado, por diferirem demais do que era aceitável aos olhos do mundo exterior.

As relações de transferência e contratransferência, por constelarem o receptáculo da relação parental com a criança e com o nível mágico-arcaico da consciência, podem propiciar o contato concreto com um processo que cure essas patologias de limite. A empatia, por sua aceitação valorizadora, é o tipo de sentimento que dissolve a fronteira declaradamente defensiva e rígida e acolhe a confusão informe quando ainda não se formou nenhuma ressonância permeável.

Enki, o Patrono dos terapeutas

A sabedoria de Enki pode ir ao encontro da deusa primordial na consciência de seu sofrimento e em seu

sofrimento por tornar-se consciente de seu interior e exterior. Na percepção de si mesma, enfim.

Para mim Enki também é o deus dos analistas. Ele é capaz de efetuar uma reestruturação da inércia da psique com o que estiver ao seu alcance — escondido debaixo da unha. E encaminhar a situação para uma perspectiva diferente. Ele é capaz de improvisar. Neste mito o deus traz à cena um fator anteriormente irrelevante: o sentimento em relação à deusa Inana que se estende à sua irmã do mundo inferior, um sentimento que respeita a causa da própria estagnação. Ao invés de levantar-se contra a força feminina profunda que o mundo superior teme, porque ela parece paralisar e acabar com a vida, ele descobre valor onde aparentemente só existe miséria. Valor suficiente para confirmar a deusa mesmo enquanto miséria, e espelhar essa dor por dentro e por fora, para depois entregar-lhe tudo isso como uma dádiva.

É o nosso procedimento ao nos voltarmos para um afeto e intensificá-lo até encontrarmos os seus vetores próprios. Ou quando examinamos uma defesa e descobrimos que a sua função é a de preservar a vida. Isso pode se dar até mesmo quando consideramos a dor como parte válida do processo da vida (não como culpa de ninguém, mas simplesmente como um fato da existência). Essa atitude desvia o afeto da perspectiva adversária, do patriarcado, que busca um bode expiatório, tentando culpar as pessoas ou os fatos para depois removê-los do caminho ou, então, busca um jeito de agir ativamente para "fazer alguma coisa a respeito". Considerar a dor como parte do processo amplia a perspectiva que a concebe apenas como um sinal patológico ou um estigma. Permite a empatia com o sofrimento e possibilita a cura natural. Abre caminho ao sofrimento, para gestar uma nova solução dentro de seus moldes e em seu tempo adequado. Aí a cura ocorre, não simplesmente porque se encontrou um significado ou uma imagem, mas porque se deu atenção ao processo da vida, e também presença empática e um espelhamento que a atinge de maneira irrestrita.

Nós, os terapeutas, ao trabalharmos esse nível de psique, somos como aquelas criaturinhas *yin* não oposicionais, os servos do deus Enki. Estamos presentes, aceitamos e permitimos que as coisas sejam como são, expressando a verdade dos afetos obscuros. Essa presença implica a nossa confiança na *participation mystique* das camadas mais profundas da consciência como um processo da deusa, até mesmo quando ele é doloroso e parece dirigir-se para a morte e a depressão, fazendo-nos sentir agudamente a nossa inadequação em ocasionar a mudança. Aí aguardamos pacientemente, aprofundando-nos e espelhando juntos, até que a deusa, enquanto Tempo, esteja pronta para "decretar um destino de bondade".

Trabalhar assim requer que o analista esteja sempre disposto a aproximar-se tanto os carpidores, a compartilhar por meio do sentimento a dor do complexo que se constela primeiro no paciente. Isso implica a possibilidade de contaminação psíquica e de compartilharmos o nosso próprio complexo. De uma tal cumplicidade pode emergir a cura radical, que só ocorre quando se compartilha em profundidade, quando paciente e terapeuta descem até atingirem uma dor comum aos dois. Então a cura, com freqüência, acontece quando o analista trabalha em sua própria atitude e experiência em relação ao complexo, ou quando há uma mudança na psique do paciente. A diferenciação é muito pouco clara; podemos apenas dizer que o campo mutuamente constelado ativa as energias primordiais que dinamizam o processo da cura [131].

[131] Um dos problemas do terapeuta de sexo masculino que não se sente à vontade nessas camadas mais profundas da psique é que, ao sentir-se cercado pelo feminino (e não entendendo bem por qual nível de feminino), ele pode identificar a intimidade com um registro de natureza sexual, especialmente quando a transferência estiver erotizada em seu polimorfismo. Para uma mulher a resposta, interpretada ou física, do terapeuta masculino (à sua necessidade de intimidade primária de modo indi-

Esse compartilhar, enquanto modalidade de terapia, confirma a vida humana mesmo na escuridão de suas misérias. Mas, algumas vezes, nas fases de transferência negativa, ele significa aceitar o papel de testemunha da predação do paciente contra a vida, permanecendo sem nenhuma outra reação, a não ser a de solidariedade. Significa estar disposto a não tirar a força do desespero e da raiva com protestos que defendem os interesses do próprio *ego* ou que, na verdade, expressam a nossa mágoa. A única saída, então, é ficar com o paciente, que está cego e preso como a carne nas garras de Ereshkigal; é sentir a dor e reverenciá-la com aceitação participante e solidária, sem se precipitar pelas fendas mais escuras da natureza que, nessas horas, surgem à nossa frente. Quando o receptáculo da transferência é forte e há consciência suficiente para sentir a diferença entre si mesmo e o outro, aí a confrontação e a interpretação são vitais. Mas isto só é possível depois que se formou um ambiente de aceitação, um espaço onde os componentes da personalidade possam ser congregados e as sementes da totalidade possam germinar.

Tal empatia não é coisa própria de humanos, segundo o ideal heróico do ego. É por isso que sempre houve tabus impedindo que se entrasse no mundo subterrâneo com orgulho, ou estando muito ativo ou emocionalmente vibrante. Gilgamesh preveniu Enkidu para entrar lá como se fosse um escravo, ou que para isso se tornasse invisível. E os iniciados espirituais "da passagem escura de Perséfone" ou da "gruta ou da adorada Afrodite" recebiam ordens de "despirem suas vestes e tornarem-se todos como noivos recém-casados, 'roubados de sua virilidade pelo espírito virgem' " [132]. Assim, os terapeutas que trabalham com o inconsciente devem estar dispostos a suportar a invisibilidade pessoal e a inação. Os carpidores já são dotados dessa atitude necessária. Já são *yin*, receptivos por criação. E não tendo necessidades adversárias e defensivas próprias, conseguem manipular a matéria crua do inconsciente servindo-lhe de eco e testemunha. Como escreve Jung, manipular essa matéria permite-nos valorizar e tornar humano o que, de outra forma, seria rígido demais e arrasador para o participante inocente e não iniciado:

> Quando irrompem de dentro da mente natural, essas coisas são horríveis, insuportáveis mesmo, mas descobre-se ao manipulá-las por algum tempo, que elas são, na verdade, incrivelmente preciosas [133].

As figuras assexuadas de Enki foram criadas sem gênero específico. Não se trata de eunucos, nem de homoeróticos. Mas de imagens que sugerem o nível de sexualidade pré-genital e polimorfa que está a serviço da grande deusa nessa camada profunda da psique. Elas amplificam a ligação da heroína ou *puella* com homens envolvidos no serviço da grande mãe por sua criatividade artística, vícios ou homossexualismo. Devido ao fato de a relação de uma tal mulher com a mãe ser pobre e por não conseguir valorizar a si mesma ou ao seu sexo, ela com freqüência parece procurar o feminino nos homens devotos, nos filhos e amantes da deusa com os quais se sente a salvo da penetração emocional e genital, homens que lhe oferecem paixão e sensibilidade, bem como a sua própria resistência ao patriarcado. Similarmente, os homens homossexuais são freqüentemente atraídos para o grande pai oculto atrás da filha eterna do pai.

O sonho de uma mulher dá a imagem do sentido nascente da deusa encoberta por seus companheiros homossexuais:

> Dois homens que se amam estão sentados em minha cozinha. Um está ferido. Seu pênis foi cortado.

ferenciado e genitalmente erótico) pode ser sentida como uma traição. Não é disso que ela necessita, embora ela própria não possa reconhecê-lo, a não ser mais tarde.

[132] Jung, *Obra Completa*, v. 9, 2ª parte, parágrafo 339.

[133] Jung, *The Visions Seminars*, p. 91.

Dou-lhe um beijo e noto que ele se transforma vagarosamente numa mulher de seios fartos. O outro se ajoelha enquanto a mudança de sexo se processa silenciosamente. O primeiro homem é agora uma mulher. Ela me lembra um anúncio que eu vi numa drogaria, propaganda de um creme que rejuvenescia a pele, fazendo o tempo como que parar — era uma mulher escura e bonita.

Ela associou o homem que se ajoelhava ao tio materno (um artista) e ao aspecto da sombra de seu pai. Mas a mulher temia ir ao encontro da autoridade solitária do *si mesmo* porque isto parecia colocar em perigo os seus relacionamentos, mesmo sendo eles amargos, tumultuados e superficiais. Em contrapartida, ela se firmava numa malícia fria e intelectual, um arremedo de força que a mulher associava ao companheiro homossexual ferido e dominado pela mãe que aparece no sonho. A ação deste sonho mostra-a voltando-se para essa maneira de ser com um beijo de aceitação. Ela começava a ver seu valor como o único tipo de afirmação que conseguira encontrar. O beijo transforma o *animus* homoerótico castrado numa imagem sem idade da deusa que, embora sob a forma de propaganda coletiva, permite uma relação reverencial direta com o feminino arquetípico.

A generosidade de Ereshkigal

Nas versões de Ishtar dos poemas da Descida a maneira de Enki aproximar-se do feminino permite a Ereshkigal produzir sua essência, a água da vida, que ela conserva no subterrâneo. Esse enfoque volta a inércia para o seu próprio aspecto gerador de vida. Leva o que estava morto à gestação, mostra que o inconsciente sofre e produz vida [134]. Como a Gorgônia, cujo sangue tanto cura

[134] Jung, "The Symbolic Life", in *Obra Completa*, v. 18, parágrafo 631.

quanto mata, Ereshkigal pode tanto destruir quanto criar e curar, dependendo de nossa atitude em relação à deusa escura.

Em versões anteriores, Enki entregou aos seus criados a comida e a água da vida que estavam em seu poder. Ereshkigal, grata pelo espelhamento reverente, volta-se para eles, aprecia-lhes a ajuda e garante que serão recompensados. Ela oferece o decreto de "um destino de bondade", a "dádiva das águas, o rio em suas cheias" e a "dádiva dos grãos, os campos prontos para a colheita". Eles pedem o corpo que está pendurado. Ereshkigal, onisciente, refere-se a ele como "o cadáver de sua senhora". E entrega-o. Ela está transformada, generosa e benéfica. Deu-se um milagre pelo sacrifício de Inana e por Enki ter tomado a atitude adequada. A fertilidade do touro do céu que havia morrido renasce no útero sombrio.

O mesmo motivo aparece em contos de fada, onde, por exemplo, a Baba Yaga e a Mãe Hulda mostram uma face bondosa quando servidas com tato e obediência submissa pelas mulheres que as visitam. E é exatamente o que mostra este sonho de uma mulher contemporânea:

Encontro uma mulher terrível, de rosto escuro e roupa preta; ela está de pé perto da janela da sala que dá para a praça. Ao voltar-se para mim, faz-me sentir um medo enorme. Ela me manda ir à capela recolher ramos velhos com grãos que estão espalhados pelo assoalho e me ordena que os use para fazer pão. Devo encontrar a faca, o pilão e uma panela nos cantos escuros da casa. Com muita dificuldade, pois nunca fizera isso antes, e muito devagar, consigo moer os grãos e fazer a farinha. Tenho que usar saliva para umedecê-la. Finalmente faço um filão, e fico imaginando onde assá-lo. A mulher escura abre as saias e mostra-me um forno incandescente. Estupefata, coloco o filão dentro dele. Quando olho para cima, ajoelhada como estou,

vejo que seu rosto se iluminou e se encheu de bondade. Nunca uma coisa me deixou tão maravilhada.

Para a deusa não é vergonha alguma que uma mulher se submeta. Mas, como bem observou von Franz, esse serviço de boa vontade nem sempre é a maneira de conseguir o que se precisa da deusa da natureza. Às vezes, ela deve ser abordada muito mais com coragem heróica e ativa do que com submissão heróica. Gretel teve que empurrar a deusa escura para dentro do forno da transformação. Algumas vezes ela pede resistência, em outras deve ser servida, e em certas situações o que se deve fazer mesmo é fugir. Tudo depende da personalidade consciente do visitante e de que qualidades devem ser ganhas do lado escuro do padrão do instinto e da imagem. Para Inana, a deusa das alturas, orgulhosa, apaixonada e ativa, o sacrifício de submissão, a humildade e o espelhamento passivo são os caminhos compensatórios da libertação.

9

O preço do retorno: o amado se tranforma em bode expiatório

O retorno de Inana: retorno do que estava reprimido

Com freqüência nós nem percebemos quando chega o momento do retorno. Podemos simplesmente ficar desorientadas e tontas como se fôssemos bebês, totalmente novas diante da vida. E é assim que Inana revive. Ela é "aspergida" com o alimento e a água da vida [135]. Há uma unção ou libação dessas coisas boas, uma garantia do seu valor e uma confirmação em doses de conta-gotas. Pois, exatamente como iniciados que são alimentados como se fossem crianças, Inana, a iniciada renascida na deusa escura, é aspergida e retorna lentamente à vida. O alimento e a água representam uma nova libido para repor a que se perdeu no sacrifício. Restauram o equilíbrio da alma e permitem a Inana viver novamente no mundo superior.

A análise reflete esse processo de alimentação na necessidade de reforçar repetidamente o analisando inseguro com pequenas doses imunizadoras, até que lhe seja possível suportar a experiência de ser aceito. Mas é preciso evitar os riscos da pressa, permanecendo nos infindáveis afetos e fatos da vida diária em todos os seus detalhes, até que o fluxo das energias da vida volte à alma assustada.

135 Wolkstein e Kramer.

Inana é reintegrada na vida ativa e ergue-se renascida do mundo inferior. Entretanto, ela volta dentro de uma atmosfera demoníaca: está rodeada pelos pequenos demônios impiedosos de Ereshkigal, cuja tarefa é reivindicar os mortos. Neste mito eles devem exigir um substituto para levarem ao mundo subterrâneo, e Inana retorna com os seus próprios "olhos da morte" para escolher o bode expiatório. Defrontar-se com a irmã escura trouxe-lhe o conhecimento da realidade abissal de que a vida e todas as mudanças exigem sacrifício. É exatamente esse o conhecimento do qual fugiram a moralidade do patriarcado e as filhas eternamente virgens dos pais, pretendendo fazer tudo muito certo a fim de evitar a dor de suportar sua própria renovação, seu ser separado e sua singularidade. Inana retorna com aspecto desagradável e exigindo o direito de sobreviver. Ela não é a jovem bonita, filha do pai, mas, sim, uma mulher feia, egoísta, impiedosa e disposta a ser bastante negativa e a não se importar com nada.

Conhecemos bem esse retorno demoníaco da força reprimida da sombra. Embora, em última instância, se dê em favor da vida, essa realidade normalmente entra em erupção ao nascer, e precisa de muito amansamento. Pode tratar-se mesmo de um "animal chucro" ou, na realidade, simplesmente do aspecto amedrontador de uma mulher que pára de ocultar-se a fim de ocupar o lugar verdadeiro diante de si mesma e/ou daqueles que a cercam. Vemos esta forma demoníaca da deusa que retorna em grande parte na fúria inicial do movimento de libertação feminina. Para a maioria esse estágio do movimento já passou, mas cada mulher iniciada deve passar individualmente por aí [136]. Neste ponto da terapia uma mulher sonhou o seguinte:

136 Neumann diz: "Por ter sido humilhado e abusado como objeto de prazer, o feminino vinga-se regredindo à hostilidade matriarcal contra o masculino" ("Psychological Stages of Feminine Development", p. 86). Sua perspectiva é patriarcal, baseada apenas numa posição adversária. Este enfoque mal toca em assuntos mais amplos, inerentes ao retorno de Inana e das mulheres modernas à deusa escura.

> Pago o que devo a um homem (que esconde sua paixão sob uma fachada sofisticada e intelectual). De repente todas as sirenas da cidade começam a soar, como se fosse haver um bombardeio atômico. Descubro que não há nenhum lugar em que eu possa me esconder.

Ela descreve um ataque nuclear como uma força fria, impessoal e destrutiva.

Outra mulher temia transformar-se num leopardo furioso, caso conseguisse se afirmar. Mas, ao mesmo tempo, vangloriava-se de sua força: "Agora consigo enfrentar meu marido. Vejo que prefiro mesmo feri-lo ao invés de simplesmente deixá-lo magoar-me. Ele que se entenda com isso", ameaçava, liberando sua potência recém-reivindicada. Significava que a velha contenção sentimental e obediente do casamento não era mais viável. Ela não podia mais contentar-se com uma afirmação indireta, representando a mártir frágil que tudo aceita. A velha base da relação de casamento, que estabelecia a comiseração e os cuidados maternais como substitutos do amor entre pessoas iguais, havia morrido, e agora os companheiros eram forçados a criar um novo padrão de relacionamento. É assim que a transformação individual forja as novas instituições da era pós-patriarcal.

O sacrifício do bode expiatório substituto

Ao voltar, o problema de Inana é encontrar o seu substituto. A quem escolher como bode expiatório? A lei da conservação e do sacrifício da energia permite a sua libertação. O mito revela que essa lei é o fundamento dos rituais do deus anual. Como vimos, a ruptura do padrão de totalidade só pode ser compensada pelo sacrifício.

A um certo nível vemos que só o consorte mais amado por Inana consegue igualar-se a ela. Numa canção de amor que compôs para Dumuzi, ela diz:

A você, amado, homem do meu coração,
eu trouxe um destino mau...
A você, que pôs a mão direita em minha vulva,
que acariciou minha cabeça com a esquerda,
tocou minha boca com a sua,
fez-me beijar sua cabeça.
Esta é a razão pela qual decretaram um destino mau,
assim é tratado o "dragão" das mulheres [137]...

O amor da deusa por Dumuzi trouxe-lhe muita alegria e riquezas. Mas ele ousou participar de sua intimidade, e isso tem seu preço. Nos mistérios mais tardios é proibido ver o rosto dela e continuar vivo. Nenhum mortal consegue suportar-lhe a face assustadora e sobreviver ileso. Dumuzi conseguiu isso e muito mais e, conseqüentemente, tornou-se sagrado, mais exatamente "sacrificado". Como a um iniciado, a deusa o envolve em seu aspecto subterrâneo. Aí está o mistério esotérico e psicológico do seu sacrifício. Inana desafia um igual a empreender a mesma descida que ela suportou — talvez para buscar igual força e sabedoria.

E, tratando-se do amado, isso dói muito mais, pois significa ser conhecido e conhecer os complexos do outro em profundidade. Há momentos inevitáveis de "mau destino", pois quem é íntimo abre as feridas mais fundas e, assim, os amantes tornam-se inimigos. Mas eles são ao mesmo tempo inimigos amados, pois o sofrimento cria separações sobre as quais saltam novas paixões. Com freqüência, quando estamos empenhados em nos desenvolver psicologicamente, vemo-nos escolhendo uma pessoa íntima que, para esse fim, esfregará em nosso nariz os nossos piores complexos.

Talvez, na verdade, apenas nos interessemos em magoar quando atribuímos ao outro um valor tão grande quanto a nossa necessidade de dizer a verdade — quando há uma verdadeira (embora às vezes, temida) igualdade. Em situações de intimidade onde não se sente igualdade é extremamente difícil falar com a objetividade da deusa escura pois, nesse caso, falar objetivamente ameaça a nossa visão do amor, baseada nas necessidades infantis de cuidados e proteção provenientes dos pais. Por isso, quase sempre pisamos em ovos, retrocedemos e levantamos defesas à nossa volta e à do outro, quando ele ou ela parece fraco demais para suportar os fatos sem um terrível contra-ataque de desforra.

[137] Kramer, *Sacred Marriage Rite*, p. 105.

Quando dependemos do outro para nos sentirmos valorizados, permanecemos dóceis ou explodimos apenas a nível inconsciente. Mas, dispormo-nos a mandar Dumuzi para baixo significa ousarmos responder por nossa própria realidade, significa termos a coragem de nos dirigir para onde com certeza há um complexo — mesmo que então o outro se coloque na defensiva, fazendo com que seu ego se perca para nós no mundo inferior. Este é o lado extrovertido e de desafio ao amado na confrontação com Dumuzi. O lado introvertido implica o sacrifício e a desistência do ideal mais querido em favor de Inana. A bela afabilidade da deusa do amor e da filha tão humana do pai, a identificação com o espírito e com o fato de precisar tornar as coisas sempre fáceis e inocentes — esses ideais do *animus* devem ser reorientados para a deusa escura e mudados profundamente a seu serviço, a fim de que a mulher real, a serviço de seu *si mesmo*, possa sobreviver. Aqui o amado Dumuzi é a atitude preferida do *animus*, o velho rei, que a alma feminina deve entregar ao *si mesmo* e matar, enquanto fonte primária de valor e identidade próprios.

Dumuzi

Mitologicamente Dumuzi é o rei pastor agonizante, uma prefiguração de Abel e de Cristo. Seu nome significa "filho de confiança"; entre os pastores sua mãe é a deusa que representa a ovelha e, entre os criadores de gado, a protetora das vacas selvagens. Em outros tempos ela aparece como deusa do papiro (em nenhum lugar Dumuzi é apontado como filho de Inana). Seu pai, Enki,

personifica as águas fertilizadoras das quais dependem as safras [138]. Um dos aspectos de Dumuzi relaciona-se ao deus das tamareiras, outro ao dos cereais e à força contida na cevada, que possibilita a fabricação da cerveja [139]. Jacobsen considera-a "o élan da vida nova da natureza vegetal e animal" [140].

Mas Dumuzi é também o rei mortal e o pastor do povo, um homem identificado com o princípio da imortalidade enquanto impregnador e colheita ao mesmo tempo. Num vaso de Uruk do quarto milênio ele figura no papel de consorte de Inana durante o rito do casamento sagrado. Nesse papel ele representa o homem plenamente encarnado, mas uma espécie de homem-deus, um homem tornado imortal. Como consorte, ele é iniciado no serviço à deusa imortal da vida e da fecundidade. Sua consciência se reconcilia com os limites da vida, pois os transcende pelo fluxo de energia transpessoal que lhe confere um senso de ser, e este senso está apoiado em recursos superiores aos poderes mortais. Como Apuleio, que se torna semelhante ao sol e, por adorá-lo, acaba sendo venerado pelos fiéis, Dumuzi é deificado no seu papel de rei e consorte.

Mas ele é o marido mortal da deusa da terra, e deve morrer para que a fecundidade e a criação da terra possam renovar-se. Sua libido humana é necessária para reivindicar à terra o que ela concede (os seios de Inana), e arar o solo (a vulva de Inana [141]) para a terra tornar-se fértil novamente. Mas essa morte também se faz necessária para fins de renovação, pois, enquanto rei, ele se identifica com as colheitas e o ápice da perfeição e força divinas que, inevitavelmente, entram em declínio. Aqui essas energias são sacrificadas ainda em suas primícias, para dinamizar o ciclo das estações de vida e de morte, das uniões de amor e separações dolorosas, das comunhões e partidas.

138 Ibid., p. 156, n. 25.
139 Jacobsen, p. 26-27.
140 Ibid., p. 26.
141 Kramer, *Sacred Marriage Rite*, p. 81, 59; e Jacobsen, p. 46.

Antes de Inana chegar à cidade de Erech e encontrar Dumuzi, há três outras figuras que lhe aparecem no caminho, todas vestidas com roupas grosseiras de cânhamo, e que se atiram aos pés da "mãe" Inana. E a deusa livra Ninshubur e os próprios filhos do poder dos demônios. Mas quando Dumuzi é encontrado, ele se mostra indiferente aos sofrimentos de Inana, e "veste-se com roupas nobres... sentado num trono alto" [142]. O amado não se prostra ao vê-la rodeada de demônios. Nem desce do trono. Como consorte e deus anual, ele fora poupado do sofrimento de uma terra estéril, e agora parece inconsciente em relação à deusa, a não ser pelos seus aspectos afrodíticos e de fecundidade. Dumuzi desfruta o papel do favorito, endeusado e enobrecido na própria ignorância. E Inana libera ódio e vingança sobre ele: é o demonismo da deusa recém-chegada. Sobre ele a deusa "semicerrou o olho da morte, falou contra ele a palavra, a palavra da ira..." [143]. Inana repete as ações da irmã escura, agora, porém, no mundo da luz, incorporando plenamente o aspecto subterrâneo de familiaridade com a morte, próprio de Ereshkigal.

Até essa hora Dumuzi não sente medo, e nem se comporta de modo servil. Está seguro e identificado com o deus. É forte o suficiente (ou inconsciente o bastante com relação à sua fragilidade humana) para manter-se como consorte e rei favorecido, como homem deus, e não como uma criança que implora piedade à mãe. O que equivale a honrar Inana profundamente, pois contra Dumuzi ela pode descarregar (e suavizar na hora devida) a sua profunda necessidade de sobreviver. É a realidade dele, segura e separada, que vai ao encontro da realidade dela. Encara-a como a uma igual e não tenta nenhuma apaziguação. Assim ela não precisa importar-se com nada. Pode cortar os laços desiguais que existem entre deusa e mortal, rainha e servo, pais e filhos; pode encontrar o espaço onde testar Dumuzi e incorporar mais

142 Kramer, *Sacred Marriage Rite*, p. 118.
143 Ibid., p. 119.

de si mesma ao mundo consciente. E assim obtém dele o respeito profundo, proveniente da confrontação.

Isto sugere um dos aspectos em que as energias transpessoais reclamam um parceiro humano, agora não como voz espelhadora, e sim como dignidade equivalente. Por identificar-se como consorte da deusa, Dumuzi podia incorporar temporariamente uma força transpessoal para contrabalançar a dela. Assim, Inana termina o ataque furioso de seu retorno demoníaco. Os demônios já têm um enfoque e podem despender toda a fúria na perseguição de Dumuzi. E sua capacidade de poder confrontá-los alivia o povo da terra, pois ele permanece como seu rei e defensor ao receber o embate da fúria, constituindo o bode expiatório e a oferenda de paz desse povo.

Com muita freqüência, no mundo atual, um membro familiar mais próximo, ou o terapeuta, pode ser o escolhido para suportar a erupção das energias indomadas quando um iniciado volta renascido do mundo subterrâneo, mas estando ainda envolto em seu aspecto demoníaco. Se for possível reconhecer isso conscientemente e se, nas devidas proporções, se puder acolher essa realidade, ela se tornará parte de um processo mais amplo.

Neste ponto, o mito revela o problema das mulheres identificadas com o ideal cultural pervertido do relacionamento sentimental e da autonegação como meio de serem reconhecidas. Na verdade, quando consideradas maternais ou compadecidas, elas estão permitindo que suas próprias necessidades sejam postas de lado. Perdem o relacionamento verdadeiro para fundirem-se com o outro, mas fundir-se assim é simplesmente um modo de evitar a confrontação. Isso prende no mundo subterrâneo a força que seria necessária para desenvolver a sua integridade individual. Mas nem por isso o complexo de identidade individual perde a energia. Sua força reflui, e a mulher cai num ciclo repetitivo de depressões. Ou, então, fica à procura, até encontrar alguém que possa defrontá-la com igualdade e receber a energia apaixonada do complexo e fazendo-o assentar — devido ao respeito que sente por essa força e pela necessidade que a mulher tem de incorporá-la.

Ao ver a dor infligida, a apaixonada pode deixar-se transformar pelo sofrimento e remorso. Mas a energia da mulher quase sempre é prematuramente desviada de seu curso por um pai, irmão ou marido que, de tão presos no complexo materno, não conseguem suportar o problema. Aí eles se prostram e a consolam, como os filhos de Inana, ou se enfurecem como um touro do inferno a investir de dentro de suas profundezas inconscientes. É a energia assertiva da mulher que lhe permite reclamar uma identidade separada e individual, ou voltar-se contra si mesma ou contra os filhos físicos ou psíquicos, ou, então, transferir essa energia para as manobras de uma agressividade passiva. Nos dois últimos casos ela perde a chance de valorizar suas necessidades verdadeiras. É quando as mulheres precisam de ajuda mútua e dos homens, pois estamos mal e mal engatinhando em aprender como nos libertar dos ideais antigos e sentimentais. E podemos nos tornar detestáveis enquanto estivermos aprendendo a assumir nossa identidade plena.

Neste contexto, a falta de reverência de Dumuzi pela Inana renascida pode ser vista de uma perspectiva diferente, e que é extremamente importante no momento em que as mulheres lutam por trazer seus sentimentos e forças para o nível da consciência. Dumuzi vivia em festa enquanto sua companheira sofria. O consorte não valoriza aquela descida e ignora a deusa em seu retorno, pois pode-se considerar que ele tem um relacionamento muito pobre com suas profundezas e com sua sensibilidade vulnerável. Assim, ele nega a deusa, esconde-se de sua dor e necessidade, tornando-se pomposo e alegre. Diferente dos "filhos" excessivamente perplexos e humildes, ele se coloca alto demais e não tem nenhuma sensibilização empática pela causa de Inana. Vemos isso com freqüência no homem narcisista, que nega ou faz pouco caso dos sofrimentos de sua companheira, como, por exemplo, depois de ela ter dado a luz, ou

quando ela se angustia ao buscar uma estrutura independente fora da família "dele". O homem pode, então, bancar o coitadinho ou considerar-se o mais importante, aquele que, em ambos os casos, deve vir em primeiro lugar na ordem de prioridade. Esse comportamento pode se dar de um modo sutil ou aberto, mas, de uma forma ou de outra, são atitudes que se destinam a roer por baixo a luta de uma mulher. Especialmente quando ela começa a sentir-se forte e a desafiar-lhe a supremacia, ele pode começar a desviar-se de suas responsabilidades, acusando-a ou desprezando-a, ou fugindo para a passividade e o descompromisso. Dessa forma o homem se trai, revelando ele também a necessidade de descer ao mundo subterrâneo, a necessidade de encontrar a relação com um feminino interior que ele possa aceitar de modo não-defensivo e respeitar como igual.

No mito, a transmutação de Dumuzi numa cobra poderia ser simbolicamente considerada como um modo de tentar esquivar-se da própria necessidade de confronto com as profudezas do inconsciente. A fuga em busca da irmã, que é o final de um outro poema, oferece um prognóstico mais promissor quanto ao desenvolvimento de sua *anima* e individualidade.

10
Equilíbrio: a aceitação do processo

Uma solução: a sabedoria da mudança

"Leve-o daqui", ordena Inana. E os demônios, instrumentos do destino "que não aceitam oferendas", amarram e espancam Dumuzi. Sua experiência de tortura não difere da agonia de Jó ou da de Cristo. E, como seus descendentes míticos, ele apela a Deus para ser poupado. É que, através do sofrimento, Dumuzi acorda plenamente para a reverência ao medo e para a mortalidade. Ele é arrancado do *status* de realeza e deificação para a percepção repentina dos limites do tempo, da insegurança humana e da morte. Sente dor e medo ao enfrentar o aspecto sombrio da deusa. E isto o ensina a sentir temor e respeito por Inana, ao mesmo tempo que percebe o valor de sua vida mortal. Dumuzi tenta salvar-se; oferece suas lágrimas, apela para Utu, o deus sol, que arranjou seu casamento com Inana. E Utu o atende.

Ele difere de Gilgamesh, pois não perde sua imortalidade em favor da serpente. Ao contrário, ao ser transformado, Dumuzi ganha o conhecimento das serpentes: o de que nada morre na Grande Esfera. Assim como a cobra troca de pele (e Inana trocou suas vestes), as formas da vida se perdem e se renovam. A energia imorredoura do poder da serpente permanece. Assim, em

outras encarnações Dumuzi subirá ao trono e ao leito de Inana, servindo como consorte mortal da deusa da vida. A instituição do direito divino dos reis, símbolo de vida renovada, continuará e, através dela, Dumuzi "escapará" de sua mortalidade. O poema termina dizendo que, sob a forma de cobra", "Dumuzi, o rei, escapou de seus demônios" [144]. Esta é a fuga do iniciado e da dimensão mágico-matriarcal da consciência, uma perspectiva do modelo de totalidade do ciclo de transformação de energia.

Quem consegue a transformação é Utu, o irmão solar de Inana. Em resposta às lágrimas de Dumuzi e à sua oferenda de sofrimento e terror mortais, o deus solar o torna sagrado. Ele sacrifica sua encarnação humana e garante-lhe a forma imorredoura da serpente, consorte imortal da deusa e símbolo da energia da vida.

Utu, o deus sol, é o equilíbrio de Ereshkigal. Ele, assim como Enki, está fora das características do Logos patriarcal por não ser adversário do feminino, e sim, complementar a ele. Como outras divindades celestes, ele aparece ao lado do feminino como o gêmeo da lua noturna e da estrela-deusa (ou como filho ou consorte da terra). Pela transformação que opera em Dumuzi, sua mensagem sugere que a vida continua, que não existem limites fixos; o que há são apenas transformações de energia. Isso equilibra o medo de Dumuzi, da mesma forma que a mensagem de Ereshkigal — de que a vida termina e que há limites e separações — equilibra a inocência virgem de Inana. O deus solar e a deusa sombria são os pilares do templo esotérico com sua sabedoria de mudança. Nesse mito não há nenhum final que possamos considerar estável, nenhuma solução, a não ser a da sabedoria profunda.

Vemos essa mudança de forma psicológica quando uma pessoa é tomada por um medo terrível ou por um adversário por demais poderoso. O medo leva-a, então, para fora da dimensão humana. Perde-se a alma, como

144 Wolkstein e Kramer.

Dumuzi, cuja "alma abandonou-o como um gavião que voa atrás de um pássaro" [145]. A pessoa cai no inconsciente, é vencida pela emoção e fica em pânico. E, na identidade com o medo, tenta sobreviver ao ataque. Ela procura, assim, esconder-se fora da vida até que haja a chance de renascer num meio mais clemente. O medo engolfa a alma mortal e provoca a sua descida. Aí o mundo subterrâneo pode ser um refúgio, um esconderijo. Constatamos essa descida em ataques de *anima* ou *animus* negativos, ocasião em que o emocional se sobrepõe ao senso de identidade pessoal. E também nas histórias pessoais de indivíduos que se sentem marginalizados, ou como bodes expiatórios, por não terem encontrado segurança satisfatória em nenhum ambiente acolhedor. Aí o mundo subterrâneo se apresenta às suas almas como um refúgio doloroso, e quase sempre o retorno à vida ocorre nos moldes da história de Inana.

Outra solução: o remorso de Inana e o reequilíbrio da energia

Em outros mitos ("O Grito Mais Amargo" [146], "O Sonho de Dumuzi" e "O Retorno" [147]), a história apresenta finais diferentes. Dois novos elementos são adicionados. Há a reação de Inana à morte do seu esposo real e surge uma nova personagem: Geshtinana, a irmã de Dumuzi.

Em primeiro lugar aparecem as canções sobre a mágoa da Grande Deusa pela perda do amado:

Inana lamenta por seu jovem noivo:
"Meu esposo desapareceu, doce esposo...
Meu esposo se foi por entre as plantas...
Meu esposo, que partiu em busca de alimento,
foi jogado às plantas...

145 Kramer, *Sacred Marriage Rite*, p. 119.
146 Jacobsen, p. 49-52.
147 Wolkstein e Kramer.

...que foi buscar água, foi jogado à água.
Meu noivo, qual mão esmagada,
partiu da cidade" [148]...

Ela chora porque Dumuzi foi "aprisionado", "morto", "não mais se banha", "já não trata a mãe de Inana como sua própria mãe", "não entra mais em competições com os moços de sua cidade", "não exerce mais suas doces funções junto às moças de sua cidade". Inana está desolada. E sai em busca do amado desaparecido. "Suaviza o lugar em que o amado está enterrado", a estepe deserta que lhe serve de túmulo (fora da cidade, onde mais tarde os hebreus levariam os seus bodes expiatórios para serem sacrificados). Ela o faz transformando uma velha deusa (mãe de filhos homens) em odre, para que o jovem viajante possa beber água fresca nesse local. É como se uma velha fonte e reservatório de libido se transformasse noutra nova. O que constitui um grande amparo por parte da deusa. Ao que parece, o apoio maternal pode mudar de forma, para aliviar até mesmo as nossas descidas ao que para nós vem a ser a morte.

A deusa lamenta por seu amado. Nem ela consegue escapar à tristeza profunda que a transformação pode trazer a um coração sensível. Enquanto instrumento do destino ela causa dor, mas sofre e dá alívio ao mesmo tempo. Inana estava inconsciente de sua própria transformação ao permanecer no mundo subterrâneo, enquanto Ereshkigal urrava de dor. No Mundo Superior é Inana quem sofre pela separação do amado.

Mas há outras canções ao longo das dinastias da Suméria que descrevem seus reencontros felizes com Dumuzi, em suas renovadas reencarnações como rei da terra e da cidade de Inana. "No dia de 'ir para a cama'/ No Ano Novo, o dia dos ritos", ela leva outros homens para o seu leito no ritual do casamento sagrado. E assim celebra-se o ciclo da vida que não morre [149].

[148] Kramer, *Sacred Marriage Rite*, p. 128.
[149] Ibid., p. 63ss., 92, 100.

A Grande Deusa lamenta e se rejubila, enquanto seu próprio processo de transformação de vida e morte ao longo do tempo traz-lhe novos mortais e os leva, num eterno ciclo de consortes, até que Gilgamesh contesta o seu lugar, rejeita sua proposta de casamento sagrado, coloca a instituição do reinado sobre bases novas e promove o aviltamento da deusa. Como Ereshkigal, Inana é um padrão arquetípico de energia. Cada geração de humanos é afetada e se transforma pelo contato com a deusa bipolar e duradoura, e deve encontrar equilíbrios sustentadores para a vida dentro da variação enorme que se lhes apresenta. Pois os humanos devem mudar sempre, lutando e fluindo para permanecerem em equilíbrio — incluindo nisso uma porção suficiente do realismo e do serviço de Ninshubur para sobreviverem no mundo profano. É um teatro que nunca termina, uma ação de equilíbrio sem desfecho ou mesmo um ideal pré-fixado.

Uma terceira solução: Geshtinana, a irmã de Dumuzi

Mas o problema se complica ainda mais quando o consideramos de uma perspectiva humana. A deusa Inana, devido a toda a sua intensidade arquetípica, não tem a nossa capacidade de conexão humana e pessoal. Ela é servida por qualquer mortal que desempenhe as funções de Dumuzi. Ela é a deusa que só se relaciona com suas necessidades inerentes e outras intensidades impessoais. Nós, humanos, temos um problema mais sério, pois, por sermos pequenos e limitados pelo tempo, estamos também mais envolvidos numa rede de intimidades pessoais.

Nós servimos, somos moldados e dinamizados pelas energias arquetípicas, as deusas, mas também cuidamos de nós mesmos, incorporados na terra, e das outras criaturas frágeis com as quais compartilhamos nossos destinos. Nós não apenas lutamos para permanecer numa relação consciente com o domínio arquetípico, como

também para evitar a identificação com qualquer arquétipo em particular, a fim de que o equilíbrio, fluido e gerador de vida seja mantido. Mas, ainda assim, devemos estar ao lado de Inana enquanto deusa das paixões e afetos, do amor e da guerra — a deusa que sustenta nossa vida pessoal e limitada pelo tempo aqui na terra. Devemos também servi-la ao sustentarmos os domínios terrestres e humanos e suas necessidades incorporadas. Pois devemos servir a deusa por meio e dentro das conexões pessoais, encarnadas no local onde sofremos nossas paixões: a vida diária. E esse aspecto, como vem sugerindo no mito do "Sonho de Dumuzi" (ver adiante), também faz parte do serviço a Inana, a grande deusa impessoal. É que, por meio de nossas paixões e sacrifícios, a deusa recebe o seu amado de volta, e de seu ventre sagrado a vida pode fluir livremente.

A própria natureza da vida terrestre, e mesmo a da deusa, impedem a possibilidade de ela ter um único e eterno parceiro. O consorte frutífero da deusa é mortal, um homem-deus, um homem feito deus pelo serviço prestado a ela. Ele incorpora a bipolaridade de morte e vida do processo eterno de transformação. Isto assusta e desagrada o nosso lado que, como Gilgamesh, quer eternidade e estase. Mas como a deusa também é matéria, não há estase e nem eternidade possíveis para a vida material. Temos de ganhar nossa eternidade de outro modo, sem nos agarrarmos às identidades daquilo que denominamos nossos ideais heróicos. Temos de ir além da denigração da deusa como volúvel, por Gilgamesh e pelo ego patriarcal, aprendendo, pelo contrário, a servi-la em sua inconstância. Essa é a missão psicológica primordial de nossa era.

Quem nos mostra esse sentido na narração do "Sonho de Dumuzi" é uma nova personagem mítica. Geshtinana, a irmã do rei pastor, tira-nos da intensidade dramática das forças míticas devastadoras. Ela funciona como uma ponte entre os núcleos de energia arrasadora que foram libertados pelo material de Inana e os núcleos do mundo pessoal, que são menores, mais terrestres e

humanos. Geshtinana indica a possibilidade de continuarmos em nosso respeito pela deusa da vida e da morte para além do patriarcado. Mas isto tem um preço: o da aceitação voluntária.

Geshtinana, irmã de Dumuzi, filha e esposa de Enki, deusa dos caniços de papiro, é mulher sábia, "hábil escriba... que conhece o significado das palavras... que conhece o significado dos sonhos" [150]. Na imagem de um sonho, o pastor se vê destruído, bem como o seu trabalho. O pastor vê um papiro sozinho, curvado e chorando em luto, e outros dois derrubados e cortados. O rei chama a irmã para interpretar a visão. E Geshtinana faz uma previsão de luto para sua mãe, e de um destino já traçado para si e o irmão. Ela o força a fugir, pois "vê os demônios vindo contra" ele, e jura não revelar nada a ninguém a fim de protegê-lo, mesmo que por isso venha a ser torturada. Mais tarde, quando Dumuzi foge para a casa da deusa e aí, por fim, é capturado, ela se põe a chorar e procura loucamente pelo irmão.

Como Ninshubur, mas agora a serviço da dimensão humana, Geshtinana faz tudo o que pode para redimir quem ela perdeu para o mundo subterrâneo. Segue o destino entrevisto no sonho de Dumuzi, mas o faz como mulher e mortal, por meio da deusa, e não dos deuses supremos. Como Inana, de quem é amiga em outros mitos e cujo amor conhece muito bem [151], encontra o túmulo de Dumuzi e chora. Então, seguindo o padrão estabelecido por Inana, oferece-se para ficar no lugar do irmão no mundo inferior, consentindo em sua própria queda.

Ambas descem depois de sofrerem uma perda e separação: a morte de um companheiro vital (é por isso que os túmulos sempre foram considerados como entradas para o mundo inferior e suas profundezas inconscientes). Mas Geshtinana não se entrega pela mesma paixão da deusa pela aventura e pelo poder. Sua motivação é uma paixão humana: o sofrimento e o amor.

150 Ibid., p. 122.
151 Jacobsen, p. 27-28.

E Inana fica tão comovida por sua oferta de sacrifício que modifica a sentença de Dumuzi, e suaviza o destino que o sonho previu para Geshtinana. Estabelece que irmão e irmã se alternem, passando cada um seis meses no mundo inferior, e os outros seis na face da terra. Permite-lhes incorporar o ciclo da deusa: descida e retorno, retorno e descida, as reorganizações intermináveis do núcleo da vida.

"Geshtinana" significa 'videira do céu'. Um de seus cognomes é "raiz principal da vinha" [152]. É a força da uva colhida no outono e do vinho fermentado que com ela se faz na primavera, assim como Dumuzi personifica os cereais colhidos na primavera e dos quais se faz a cerveja fermentada. Ela é tão próxima do irmão quanto Inana o é de Utu, o deus sol. Talvez até mais próxima, pois há um poema que mostra o pastor iniciando Geshtinana na vida sexual, mostrando-lhe esse incesto também entre os animais de seu rebanho. Geshtinana aparece como a irmã terrestre e enraizada do par de gêmeos. Ela tem a ver com a libido endógama e consangüínea, que representa uma conexão íntima e pessoal com o masculino: nascidos juntos do mesmo ventre e morrendo juntos — os dois cortados e derrubados na mesma imagem. Assim, Geshtinana personifica a mulher que pode ser a irmã-companheira do homem mortal. A maneira com que ela se preocupa com Dumuzi ultrapassa a capacidade impessoal da deusa, pois considera os núcleos frágeis da vida em sua sabedoria humana, desejando dividir a carga de seus fardos no amor e no sofrimento: ela serve a deusa renascida, mas também consegue manter o seu próprio eixo.

Geshtinana aparece na história depois da descida e retorno de Inana. Ela não sente a defensividade de uma filha dos pais, para quem qualquer auto-sacrifício pelo masculino sem a busca de alguma recompensa pessoal é muito difícil. Sua capacidade de relacionamento é mais próxima, mais específica e incorporada no sentimento

[152] Ibid., p. 27.

terrestre, ultrapassando os ritmos e afetos primários e impessoais de rainha que a deusa representa. Geshtinana consegue ler as mensagens do inconsciente e, além disso, mantém-se firme até mesmo contra os demônios. Ela é a imagem de quem consegue ficar entre os domínios humanos e os transpessoais e compartilhar o fardo de interligá-los.

Geshtinana parece simbolizar o resultado da descida e do retorno de Inana, um broto novo do encontro da deusa com a irmã sombria, uma "cepa nova da videira da vida". Entretanto, quando comparada com a Grande Deusa, ela parece humilde, humana e sensivelmente consciente. Como filha de Enki, ela atua como apoio para a dimensão do sentimento. Ampara o irmão dependente e amedrontado, e reage criativamente ao que lhe fora decretado por participar consangüineamente de seu destino e sentimentos. Geshtinana é muito diferente do consorte homem-deus; ela é uma "mulher sábia". É consciente. E tornou-se consciente pelo sonho e pelo medo do irmão ao mesmo tempo. Mas tem força suficiente para mitigar e assumir o sofrimento humano por meio do sacrifício consciente e cheio de amor. Ela se oferece à deusa, sua amiga, por causa do amor apaixonado que tem pelo irmão. E dessa forma não foge ao destino e nem denigre a deusa do destino, como fizeram Gilgamesh e o mundo patriarcal. Apresenta-se como voluntária. E pela aquiescência corajosa e lúcida, explode o modelo baseado na vítima de sacrifício, preferindo confrontar-se pessoalmente com o mundo subterrâneo. Oferece-se de boa vontade para servir a Ereshkigal e Inana a um só tempo.

Sua imagem lembra a de Cristo, embora seja profundamente feminina e mais pessoal. A vida dele foi entregue pelo bem de todos os homens, num gesto grandioso. Ela, porém, se oferece aceitando corajosamente o próprio destino por um homem de quem ela gosta, o irmão, a quem chama de "homem adorado" [153]. É uma

[153] James Hillman, "Sobre a Feminilidade Psicológica", in *O Mito da Análise*, Ed. Paz e Terra, 1984.

atitude pessoal e restrita, uma resposta individual e também individualizada. Trata-se de um ato criativo pessoal para servir simultaneamente ao processo da vida de Inana e à própria constelação encarnada da deusa do amor e da guerra: seus sentimentos pessoais. Este é o limite dos nossos sentimentos concretamente vivenciados aqui na terra: o da valorização específica, aqui e agora. Podemos fazer extrapolações a partir daí, mas é nessa escala que o experimentamos.

Geshtinana não é um modelo grandioso, uma resposta única para o processo. Geshtinana é ela mesma, e sua resposta tem a especificidade de seus sentimentos e realização pessoal. Mas, para mim, ela expressa a possibilidade encarnada de servir a deusa e a vida humana ao mesmo tempo. Ela é um resultado e uma incorporação de todo o processo de iniciação: do lado de Inana ela é a escuridão renovada, a paixão e o remorso; do lado de Dumuzi, a realeza divina, a dependência humana e o medo. É uma mulher que sente de modo pessoal e pode relacionar-se com amor, enquanto companheira do masculino. Ela está disponível para servir os aspectos luminosos e sombrios de suas profundezas e também os da deusa. Os poemas não a retratam com a mesma exuberância de Inana. Ela nem conhece o reino de Ereshkigal, pois ainda não iniciou a descida. Sua personalidade não apresenta nenhum conflito entre relacionar-se com o amado ou ficar sozinha e em sua própria profundidade. Mas Geshtinana quer enfrentar essa descida. E é a isso que muitas mulheres modernas estão sendo chamadas por seus sonhos e sentimentos.

Quando o poema termina, Geshtinana ainda não desceu. Quem vai antes é Dumuzi. O que sugere que os ideais do *animus* ou do *superego* devam ser ultrapassados, antes que a mulher possa fazer uma experiência tão direta e pessoal.

Podemos imaginar o que mudará em Geshtinana, que diferenças ela apresentará no primeiro retorno, bem como nos subseqüentes, pois cada descida é um processo novo, e um equilíbrio também novo deverá surgir a

cada volta. Podemos ficar imaginando como uma mulher humana, ou uma *anima*, deve transformar-se pelo ritmo de nosso serviço a Inana e ao Grande Mundo Superior, com suas paixões ativas, relacionamentos extrovertidos e coletivos, bem como pela expressão criativa de tudo isso. E também que mudanças trará o serviço a Ereshkigal e ao mundo de escuridão incubada e de estase aparente, onde os efeitos do inconsciente coletivo atuam sobre nós, e atingimos o centro de nossa condição solitária ancorada na deusa e no *muladhara*. Cabe-nos agüentar a sucessão das fases descendente-ascendente-descendente... como serviço a ambos os aspectos: o do instinto feminino e o dos padrões do espírito. É muito difícil sentir e dizer: "Ereshkigal Sagrada, doce é o teu louvor!", mas isso é tão essencial quanto acolhermos de volta ao mundo superior e consciente a abrangência total do feminino, simbolizada por Inana. Reconhecer Ereshkigal pode levar-nos a encontrar significado na dor, na perda e até mesmo na morte, assim como precisamos reafirmar o significado da alegria apaixonada, da luta e da ambição de Inana. Todas elas são experiências sagradas e válidas para nós, mulheres.

Ao personificar o processo alternando-se com seu *animus*-irmão na realidade de cima e na de baixo, suportando e abarcando o jogo dos opostos, Geshtinana permanece fora do modo patriarcal, pois sua posição é sempre criativa, sempre relativa e flexível. Isso não pode ser deliberadamente alcançado como um ideal, mas somente sofrendo as paixões e sentimentos individualizados, que em Geshtinana representam o seu serviço à deusa, e passando pelas descidas e retornos exigidos por Inana. Enquanto vinho, ela simboliza um novo espírito feminino e uma antiga, mas sempre nova, consciência do processo. Cada nova colheita da videira deve descer ao mundo inferior para fermentação e, a seguir voltar para cima transformada, como o fruto da mudança causada pelo subterrâneo. Como o vinho sempre novo, sua qualidade e gosto sofrerão variações: cada ano apresenta uma safra diferente. Não existe um padrão de perfei-

ção que deva, ou mesmo precise, ser atingido. Trata-se de processo que depende dos ritmos da terra, o que forçosamente fará o paladar e a qualidade sofrerem variações. E é disso mesmo que se trata: faz parte da discriminação pelo sentimento e de uma alegria e tristeza correspondentes.

Precursora de Dionísio, Geshtinana aponta-nos uma nova espécie de ego em individuação: o que celebra e aceita os processos de transformação de vida e morte; que incorpora o equilíbrio sempre mutante entre o pessoal e o transpessoal [154]; que ousa enfrentar as sombras do mundo inferior e voltar para a vida, incorporando sensível e humanamente as suas energias, ao invés de reprimi-las.

Os fatos do destino de Geshtinana oferecem um problema, se formos considerá-la como modelo para as mulheres modernas. Esse destino, conforme foi promulgado pela deusa, pode nos trazer fé no processo de mudança, o que nos ajuda a deixarmos conscientemente as coisas acontecerem, e também nos sustém no desejo de vivermos em novos espaços psicológicos. E, como muitas de nós, ela pode escolher servir o seu próprio destino individual — mas da maneira que isso era concebido na Suméria antiga.

Nós provavelmente não conseguiríamos aceitar por muito tempo um destino que nos impedisse de viver uma relação mais consciente com nosso companheiro (ou com nosso *animus*). A Suméria resolveu o problema de relacionamento colocando uma alternância de posições conscientes e inconscientes: Geshtinana e Dumuzi não se encontram mais, eles se revezam duas vezes por ano nesse ciclo infindável. E não temos nenhuma evidência de desenvolvimento psicológico, de acréscimo de sabedoria com o passar dos anos.

Nós, mulheres modernas, temos uma história longa que está se tornando cada vez mais consciente. Podemos sentir os efeitos de nossa luta leiga no patriarcado e no

[154] James Hillman, "On Psychological Feminity", in *Myth of Analysis*, pp. 215-298.

mundo subterrâneo. E precisamos, como diz Jung, "continuar sonhando o mito".

Não há modelos que se adaptem perfeitamente à nossa situação. Apenas podemos, por meio dessa lenda antiga, saber a que força devemos servir. E ainda está para ser vivido e escrito como cada uma de nós deverá encontar o seu equilíbrio e desenvolvimento individual, enquanto descemos e subimos, para novamente iniciarmos o ciclo.

Resumindo

Os mitologumenos da descida e retorno de Inana reintroduzem duas grandes deusas, padrões de energia feminina primária, e seus companheiros, bem como a possibilidade de uma resposta individual humana para trazê-los à vida encarnada e pessoal. A história apresenta um modelo de saúde e de cura para as separações entre superior e inferior, entre o ideal coletivo e a realidade processual bipolar e transformativa subjacente ao modelo feminino de totalidade. As imagens do mito podem orientar-nos na caminhada, enquanto sofremos o retorno à deusa e à renovação, seguindo os passos de Inana e, a seguir, os de Geshtinana.

A implicação para as mulheres modernas é que, só depois que a amplitude total e mesmo demoníaca dos afetos e a objetividade do feminino sombrio for sentida e reivindicada, um companheirismo verdadeiro, de encontro de almas, apaixonado e individual poderá ser possível entre o homem e a mulher como seres iguais. Inana vai para junto de sua irmã ancestral sombria (o feminino reprimido), e dela se separa. E isso (com a ajuda de Ninshubur, Enki e Dumuzi) traz à cena Geshtinana — o modelo de alguém que consegue ter sua própria posição, manter seu valor e relacionar-se amorosamente com o masculino, bem como diretamente com suas próprias profundezas. É o modelo da mulher que está disposta a sofrer humana e pessoalmente a amplitude total que é a deusa.

GLOSSÁRIO DE TERMOS JUNGUIANOS

Anima (lat., "alma"). O lado feminino inconsciente da personalidade do homem. Em sonhos ela é personificada por imagens de mulheres que vão desde a prostituta até a guia espiritual (sabedoria). É o princípio de Eros; assim, o desenvolvimento da *anima* de um homem reflete-se em sua maneira de relacionar-se com as mulheres. A identificação com a *anima* pode manifestar-se na variação freqüente de humor, na efeminação e na hipersensibilidade.

Animus (lat., "espírito"). O lado masculino inconsciente da personalidade de uma mulher. Personifica o princípio do Logos. A identificação com o *animus* pode tornar uma mulher rígida, inflexível em suas opiniões e fazê-la envolver-se em discussões freqüentes. Visto em seu aspecto mais positivo, o *animus* é o homem interior que funciona como ponte entre o *ego* da mulher e os recursos criativos que estão em seu inconsciente.

Arquétipos. Em si mesmos eles são irrepresentáveis, mas aparecem na consciência sob a forma de imagens e idéias arquetípicas. Trata-se de padrões ou motivos universais que vêm do inconsciente coletivo, sendo o conteúdo básico das religiões, mitologias, lendas e contos de fadas. Manifestam-se nas pessoas por meio de imagens de sonhos e visões.

Associação. Um fluxo espontâneo de pensamentos e imagens, interligados ao redor de uma idéia específica, e determinado por conexões inconscientes.

Complexo. Um grupo de idéias ou imagens emocionalmente carregadas. No "centro" de um complexo encontra-se um arquétipo ou imagem arquetípica.

Constelado. Sempre que houver uma forte reação emocional a uma pessoa ou idéia, um complexo terá sido constelado (ativado).

Ego. O complexo central do campo da consciência. Um *ego* forte pode relacionar-se objetivamente com conteúdos ativados do inconsciente (isto é, outros complexos), sem identificar-se com eles (o que seria um estado de possessão).

Função transcendente. O "terceiro" reconciliador que emerge do inconsciente (sob a forma de um símbolo ou de uma nova atitude), depois que os opostos conflitantes se diferenciaram conscientemente e a tensão entre eles foi suportada.

Individuação. A percepção consciente da realidade própria e única de uma pessoa, abrangendo todas as suas potencialidades e limitações. Esse processo leva a experimentar o *si mesmo* como o centro regulador da psique.

Inflação. Estado no qual se tem um senso irrealisticamente alto ou baixo (neste caso, inflação negativa) de identidade. Indica a

regressão da consciência ao inconsciente, o que é típico acontecer quando o *ego* assume um número excessivo de conteúdos inconscientes, perdendo, assim, a capacidade de discernimento.

Intuição. Uma das quatro funções psíquicas. É a função irracional que nos revela as possibilidades inerentes ao momento presente. Contrasta com a *sensação* (que percebe a ralidade imediata por meio dos sentidos físicos), por sentir através do inconsciente, como, por exemplo, na visão repentina de um conjunto cuja compreensão nos é dada de maneira desconhecida *(insight).*

Participation mystique. Termo cunhado pelo antropólogo Lévy-Bruhl, para denotar uma ligação psicológica primitiva com objetos ou pessoas, ocasionando um laço inconsciente poderoso.

Persona (lat., "máscara de ator"). Nosso papel social, derivado da expectativa de grupos e de treino desde a infância. Um *ego* forte relaciona-se com o mundo exterior por meio de uma persona flexível a identificação com uma persona específica (como médico, intelectual, artista etc.) inibe o desenvolvimento psicológico.

Projeção. Processo pelo qual uma qualidade ou característica pessoal inconsciente é percebida e refletida num objeto exterior ou numa pessoa, provocando uma reação. A projeção da *anima* ou do *animus* numa mulher ou num homem real traduz-se pela experiência de ficar apaixonado. Expectativas frustradas indicam a necessidade de afastar as projeções para conseguir um melhor relacionamento com a realidade das pessoas.

Puella aeterna (lat., "menina eterna"). Indica um certo tipo de mulher que permanece por muito tempo em estado de adolescência psíquica, o que geralmente se deve a um forte laço psicológico inconsciente com o pai. Sua contrapartida masculina é o *puer aeternus,* o eterno menino, que apresenta uma ligação correspondente com a mãe.

Sentimento. Uma das quatro funções psíquicas. É uma força racional que percebe as situações e os relacionamentos sob um critério de valor. O sentimento precisa ser diferenciado da *emoção;* que é devida à ativação de um complexo.

Símbolo. A melhor expressão possível de alguma coisa que é essencialmente desconhecida. O pensamento simbólico é não-linear; orienta-se pelo lado direito do cérebro, sendo complementar ao pensamento lógico e linear, próprio do lado esquerdo do cérebro.

Si mesmo. Arquétipo da totalidade e centro regulador da psique. É experimentado como uma força transpessoal que transcende o *ego,* como, por exemplo, Deus.

Sombra. Uma parte inconsciente da personalidade, caracterizada por traços e atitudes que o *ego* tende a rejeitar. Nos sonhos ela é representada por pessoas do mesmo sexo que o sonhador.

Transferência e contratransferência. Casos particulares de projeção, comumente usados para descrever laços emocionais inconscientes, que surgem entre duas pessoas num relacionamento analítico ou terapêutico.

Uroboros. A cobra ou dragão mítico, que engole a própria cauda. É símbolo, tanto da individuação como um processo circular e contido em seus limites quanto da absorção em si mesmo, própria do narcisismo.

BIBLIOGRAFIA

Berry, Patricia. "The Rape of Demeter/Persephone and Neurosis". *Spring 1975.*

Christ, Carol P., and Plaskow, Judith, eds. *Womanspirit Rising, A Feminist Reader in Religion.* San Francisco: Harper & Row, 1979.

De Nicolas, Antonio T. *Meditations through the Rig-Veda: Four-Dimensional Man.* Boulder and London: Shambhala, 1978.

Campbell, Joseph. *Myths to Live By.* New York: Viking Press, 1972.

Dinerstein, Dorothy. *The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and Human Malaise.* New York: Harper & Row, 1977.

Fierz-David, Linda. "Psychological Reflections on the Fresco Series of the Villa of the Mysteries in Pompeii". Mimeographed. Zurich, 1957.

Forte, Elizabeth Williams. *Ancient Near Eastern Seals: A Selection of Stamp and Cylinder Seals from the Collection of Mrs. William H. Moore.* New York: Metropolitan Museum of Art., 1976.

Gebser, Jean. "The Foundations of the Aperspective World". Extracts in *Main Currents of Modern Thought,* vol. 29 (1972) n. 2; vol. 30 (1973), n. 3.

Guntrip, Harry. *Schizoid Phenomena, Object Relations, and the Self.* New York: International Universities Press, 1969.

Harding, M. Esther. *Woman's Mysteries, Ancient and Modern.* New York: Harper & Row, 1976 (Trad. bras., Edições Paulinas, São Paulo, em preparação).

Harrison, Jane Ellen. *Prolegomena to the Study of Greek Religion.* Cambridge: Cambridge University Press, 1922.

Heidel, Alexander. *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels.* Chicago: University of Chicago Press, 1946.

Heilbrun, Carolyn G. *Reinventing Womanhood.* New York: W. W. Norton & Co., 1979.

Hillman, James. *O mito da análise,* Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra, 1984.

Jacobsen, Thorkild. *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion.* New Haven: Yale University Press, 1976.

Jung, C. G. *The Collected Works* (Bollingen Series XX). 20 vols., trans. R. F. C. Hull, ed. H. Read. M. Fordham, G. Adler, Wm. McGuire. Princeton: Princeton University Press, 1953-1979.

——. *The Visions Seminars* (1930-34). 2 vols. Zurich: Spring Publications, 1976.

——. and Kerényi, C. *Essays on a Science of Mythology: The Myth of the Divine Child and the Mysteries of Eleusis.* New York:

Harper & Row, 1949.
Kerényi, Karl. *Athene, Virgin and Mother.* Zurich: Spring Publications, 1978.
Kingsley, David R. *The Sword and the Flute: Kali and Krsna, Dark Visions of the Terrible and the Sublime in Hindu Mythology.* Berkeley: University of California Press, 1975.
Kohut, Heinz. *The Analysis of Self.* New York: International Universities Press, 1971.
Kramer, Samuel Noah. *From the Poetry of Sumer: Creation, Glorification, Adoration.* Berkeley: University of California Press, 1979.
——. *The Sacred Morriage Rite: Aspects of Faith, Myth, and Ritual in Ancient Sumer.* Bloomington: Indiana University Press, 1969.
——. *Sumerian Mythology: A Study of Spiritual and Literary Achivement in the Third Millenium B. C.* New York: Harper & Row, 1961.
Mason, S. P. *A History of the Sciences.* New York: Collier, rev. ed., 1962.
Massell, Sylvia Perera. "The Scapegoat Complex". *Quadrant,* vol. 12 (1979), n. 2.
Masson, Margaret W. "The Typology of the Female as a Model for the Regenerate: Puritan Preaching, 1690-1730". *Signs, Journal of Women in Culture and Society,* vol. 2 (1976), n. 2.
McKell, Kimberley. *The Psychology of the Tantric Chakras.* University Microfilms International, 1978.
Neumann, Erich. *The Great Mother: An Analysis of the Archetype.* Princeton: Princeton University Press, 1955.
——. "On the Moon and Matriarchal Consciousness". *Fathers and Mothers: Five Papers on the Archetypal Background of Family Psychology.* Zurich: Spring Publications, 1973.
——. *The Origins and History of Consciousness.* Princeton: Princeton University Press, 1970.
——. "Psychological Stages of Feminine Development". *Spring* 1959.
Olsen, Tillie. *Silences.* New York: Delta/Seymour Lawrence, 1979.
Rama, Swami; Ballentine, Rudolph; and Ajaya, Swami. *Yoga and Psychotherapy: The Evolution of Consciousness.* Honesdale, Pa.: The Himalayan Institute, 1976.
Rich, Adrienne. *On Lies, Secrets, and Silences: Selected Prose, 1966-1978.* New York: W. W. Norton & Co., 1979.
——. *Poems: Selected and New, 1950-1974.* New York: W. W. Norton & Co., 1974.
——. *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution.* New York: W. W. Norton & Co., 1976.
Rosaldo, Michelle Zimbalist, and Lamphere, Louise, eds. *Woman, Culture, and Society.* Stanford: Stanford University Press, 1974.
Shuttle, Penelope, and Redgrove, Peter. *The Wise Wound: Eve's Curse and Everywoman.* New York: Richard Marek Publishers, 1978.
Ujhely, Gertrude. "Thoughts Concerning the *Causa Finalis* of the Cognitive Mode Inherent in Pre-Oedipal Psychopathology". Diploma Thesis. C. G. Jung Training Center. New York, 1980.
Von Franz, Marie-Louise. *Problems of the Feminine in Fairytales.* Zurich: Spring Publications, 1972.
——. *The Psychological Meaning of Redemption Motifs in Fairtales.* Toronto: Inner City Books, 1980.
——. *A sombra e o mal nos contos de fada,* São Paulo, Ed. Paulinas, 1985.
Washbourne, Penelope, ed. *Seasons of Woman: Song, Poetry, Ritual, Prayer, Myth, Story.* San Francisco: Harper & Row, 1879.
Whitmont, Edward C. "The Magic Dimension of Consciousness". *Spring 1956.*
——. "The Momentum of Man: The Cultural Evolution of the Masculine and Feminine". *Quadrant,* vol. 9 (1976), n. 1.
Wolkstein, Diane, and Kramer, Samuel Noah. *Inanna, Queen of Heaven and Earth: Her Stories and Hymns.* Forthcoming.
Woodman, Marion. *The Owl. Was a Baker's Daughter: Obesity, Anorexia Nervosa, and the Repressed Ferminine.* Toronto: Inner City Books, 1980.
Zabriskie, Beverley. "Isis, Ancient Goddess, Modern Woman". Diploma Thesis. C. G. Jung Training Center, New York, 1980.

ÍNDICE

7 Prólogo
15 Introdução

17 1. DESCIDA E RETORNO

17 O mito de Inana-Ishtar e Ereshkigal
20 Filhas do patriarcado
23 Quatro perspectivas do mito

27 2. O SUPERIOR E O INFERIOR: QUALIDADES DO FEMININO

27 A deusa Inana
35 Ereshkigal, a deusa escura
37 Qualidades de Ereshkigal
42 A experiência analítica de Ereshkigal
47 A rejeição de Ereshkigal pelo patriarcado
49 A objetividade dos olhos de Ereshkigal

56 3. SOFRER E PERMANECER SEPARADA

56 Sofrimento — nível inconsciente e consciente
59 O poste de Ereshkigal: fixando e encarnando
63 O poste de Ereshkigal como capacidade feminina de permanecer separada

68 4. A DEUSA BIPOLAR: AS DUAS IRMÃS

68 A deusa bipolar
72 Incesto com a mãe ou a irmã

77 5. DESCIDA. SACRIFÍCIO E TRANFORMAÇÃO

77 A descida
82 Inana e o casamento de morte
82 Sacrifício e intercâmbio de energia
87 A descida como forma de regressão terapêutica controlada

90 6. DESVENDANDO E ULTRAPASSANDO AS ENTRADAS

90 Desvendando
93 As entradas

95 7. O TESTEMUNHO E A BUSCA DA SABEDORIA

95 Ninshubur
97 A busca nas fontes erradas

101 8. A CONSCIÊNCIA EMPÁTICO-CRIATIVA

101 Enki: deus das águas, da sabedoria e da criatividade
104 Imagens que espelham a deusa escura
107 Dentro e fora
109 Enki, o patrono dos terapeutas
114 A generosidade de Ereshkigal

117 9. O PREÇO DO RETORNO: O AMADO SE TRANSFORMA EM BODE EXPIATÓRIO

117 O retorno de Inana: retorno do que estava reprimido
119 O sacrifício do bode expiatório substituto
121 Dumuzi

127 10. EQUILÍBRIO: A ACEITAÇÃO DO PROCESSO

127 Uma solução: a sabedoria da mudança
129 Outra solução: o remorso de Inana e o reequilíbrio da energia
131 Uma terceira solução: Geshtinana, a irmã de Dumuzi
139 Resumindo
139 Glossário de termos junguianos
143 Bibliografia

A sociedade patriarcal valoriza e promove apenas os aspectos masculinos, subestimando e até mesmo reprimindo os aspectos femininos. O resultado é que a mulher se esvazia, perde sua identidade feminina essencial e se torna uma "cópia" caricatural do homem; o homem, por sua vez, reduzido à masculinidade bruta e unilateral, perde a ligação com os valores femininos do seu mundo interior e passa a ter uma relação opressora para com a mulher. Como restaurar a feminilidade, despotenciando a unilateralidade do mundo patriarcal, a fim de reequilibrar a identidade psicológica dos sexos e plenificar a relação entre o homem e a mulher?

A psicóloga Sylvia Brinton Perera encontrou uma resposta no mito de Inanna-Ishtar, a deusa suméria do céu e da terra. Conhecida como "A descida de Inanna", a forma escrita mais antiga desse mito data de 3.000 a.C. Relacionando a história da deusa Inanna com o processo psicológico de suas pacientes, a Autora percebe que esse mito equaciona não só a tarefa, mas também aponta para o modo de processar uma iniciação da mulher à sua própria feminilidade. Além disso, também abre implicitamente uma perspectiva para o homem restaurar em si os valores do feminino.

Amor e Psique

Capa: A deusa Inanna-Ishtar, terracota do período sumério (Louvre)

ISBN 85-05-00324-1